رساله‌ای انتقادی
در باب

اعجاز قرآن

قوم نوح فكذبوا عبدنا وقالوا مجنون وازدجر
فدعا ربه أني مغلوب فانتصر ففتحنا أبو
اب السماء بماء منهمر وفجرنا الأرض عيونا
فالتقى الماء على أمر قد قدر وحملناه على

محمدعلی میرباقری


بسم الله الرحمن الرحيم

این کتاب را تقدیم می‌کنم

به دوست اندیشمندم

میرهادی نائینی

رساله‌ای انتقادی
درباب اعجاز قرآن

محمدعلی میرباقری

۱۳۹۸

کتاب حاضر بدلیل «مغایرت با ضوابط نشر» موفق به کسب مجوز چاپ نشد. از این رو، آن را در فضای مجازی منتشر می‌کنم. هرگونه نشر و استفاده از مطالب کتاب با ذکر نام نویسنده بلااشکال است.

محمدعلی میرباقری

بهمن ۱۳۹۸

فهرست مطالب

پیشگفتار

اگر از یک عالم مسلمان پرسیده شود که نخستین دلیل حقانیت اسلام چیست، احتمالاً پاسخ او متضمن اشاره‌ای به وجود قرآن و اعجازگونه بودن این کتاب خواهد بود. حقیقتاً چه دلیلی بهتر از معجزه‌ای جاویدان برای پذیرش حقانیت یک دین می‌توان ارائه کرد؟ شاید از همین روست که محمدهادی معرفت، قرآن‌شناس برجسته‌ی معاصر، می‌نویسد: «اعجاز قرآن همواره مهم‌ترین مسئله از مسائل اصول عقاید اسلامی بوده است؛ مسئله‌ای که پایه‌های دین اسلام بر آن استوار می‌باشد و از همین رو سنگ زیرین آموزه‌های اسلامی به شمار می‌رود.»[۱]

اما مسئله به این سادگی نیست. در پیرامون این مدعا که قرآن معجزه‌ی جاویدان پیامبر اسلام (ص) است، پرسش‌های مختلفی می‌توان مطرح کرد. اولین پرسشی که به ذهن می‌رسد این است که قرآن چگونه معجزه‌ای است؟[۲] به‌عبارتی‌دیگر، کدام ویژگی این کتاب آن را به مقام معجزه رسانده است؟ این پرسش در طول تاریخ حیات فکری مسلمانان پاسخ‌های مختلفی دریافت کرده است. پاسخ‌هایی که بررسی انتقادی آن‌ها هدف اصلی نگارش کتاب پیش روست.

من، به‌عنوان فردی باورمند به حقانیت دین اسلام، در این کتاب اهم نظریات ناظر بر اعجاز قرآن را زیر سؤال خواهم برد. به عبارت ساده‌تر، من به اعجاز قرآن باور ندارم

---

[۱] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ص ۲۳.

[۲] در سطحی بنیادی‌تر می‌توان پرسید «آیا اساساً معجزه امکان وقوع دارد؟» من در جایی دیگر، ضمن مباحثی، تلاش کرده‌ام امکان وقوع معجزه را نشان دهم: ن. ک: یزدانی، عباس و میرباقری، محمدعلی. (۱۳۹۴). «نقد و بررسی برهان معجزه بر اثبات وجود خدا از دیدگاه فیلسوفان دین مغرب زمین». در ***تأملات فلسفی***. شماره‌ی ۱۴. ص ۹ تا ۴۲.

و فکر می‌کنم علی‌رغم تمام اذهان بزرگی که در طول تاریخ به دفاع از اعجاز قرآن پرداخته‌اند، این باور در زیر ضربه‌های خوانش انتقادی دوام نمی‌آورد.

اما یک پرسش: اگر فرض کنیم که قرآن معجزه نیست، پس چه چیزی باعث شده که اکثر عالمان مسلمان در طول تاریخ این‌گونه با غیرت و حساسیت از اعجاز قرآن دفاع کنند؟ پاسخ قاطع به این پرسش نیازمند دسترسی به ذهن و نیت کسانی است که این تلاش‌ها را انجام داده‌اند (که مسلماً ممکن نیست)؛ اما در این رابطه چند حدس به ذهن می‌رسد:

نخست اینکه، هیچ دلیلی به قوت وجود یک معجزه نمی‌تواند حقانیت دینی را برای عوام و خواص اثبات کند. ازآنجایی‌که وقوع هیچ معجزه‌ای (غیر از قرآن که محل بحث ماست) به دست پیامبر اسلام (ص) با سند قاطع ثابت نیست، مسلمانان ناگزیر برای پشتیبانی از آنچه به آن باور دارند قرآن را معجزه معرفی کرده‌اند.

دوم اینکه، وقتی انبیاء ادیان برادر اسلام، یعنی یهودیت و مسیحیت، که هم در قرآن حقانیت انبیاء آن‌ها به رسمیت شناخته شده و هم به لحاظ جغرافیایی با مسلمانان مجاورت و همزیستی داشته‌اند، از معجزات آشکاری برخوردار بوده‌اند، در نظر علمای اسلام فقدان معجزه برای پیامبر اسلام (ص) نوعی ضعف جلوه کرده؛ ازاین‌جهت به دنبال تدارک معجزه‌ای برای دین خود برآمده‌اند.

سوم اینکه، در آموزه‌های کلامی مسلمانان راه تشخیص حقانیت یک پیامبر ارائه‌ی معجزه است. باوجود چنین آموزه‌ای، روشن است که باید برای پیامبر اسلام (ص) نیز معجزه‌ای کنار گذاشت و به این واسطه حقانیت او را اثبات کرد.

اما معجزه چیست؟ معجزه را چنین تعریف کرده‌اند:

«معجزه امری است خارق‌العاده، مطابق دعوی و همراه با تحدی[۱] که خلق از آوردن مانند آن ناتوان باشند.»[۲]

«بدان که معجزه امری خارق عادت، مقرون به تحدی، و محفوظ از معارضه است.»[۳]

---

[۱] شخصاً این نظر که تحدی شرط لازم معجزه است را نمی‌پذیرم. زیرا ممکن است پیامبری بدون اینکه چیزی بر زبان آورد، یعنی بی‌آنکه اعلام تحدی کند، قوانین طبیعت را – به اذن خدا – نقض کند. مانند معجزه‌ی طوفان نوح (ع) که اگرچه حقانیت دعوی وی را نشان داد، اما با تحدی همراه نبود؛ زیرا اصلاً زمان تحدی و بلکه زمان دعوت گذشته بود. همچنین شکافته شدن دریا توسط موسی (ع) اعجازی برای نشان دادن حقانیت نبوت او نبود (چراکه همراهانش پیش‌تر به او مؤمن بودند) و به این جهت با تحدی همراه نبود. ابوالقاسم خویی نیز معجزه را بدون شرط تحدی تعریف می‌کند: «کسی که مقامی را از ناحیه‌ی خداوند برای خود ادعا می‌کند، باید به‌عنوان گواه بر صدق گفتارش عملی را انجام دهد که به‌ظاهر برخلاف قوانین خلقت و خارج از مسیر عادی و طبیعی است و دیگران از انجام دادن آن عمل عاجز و ناتوان هستند.» (ابوالقاسم خویی. ***بیان در علوم و مسائل کلی قرآن***. ص ۵۲.)

[۲] شیخ مفید. ***النکت الإعتقادیة***. ص ۳۵.

[۳] سیوطی. ***الاتقان***. ج ۲. ص ۳٦۷.

«معجزه در اصطلاح قرآن‌پژوهان، هر کار خارق‌العاده‌ای است که همراه با هماوردطلبی [=تحدی] و سالم از مخالفت و رویارویی باشد. خداوند معجزه را به پیامبرانش ارزانی داشت تا دلیلی برای راست‌گویی و رسالت آنان باشد.»[1]

---

[1] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ص ۲۹. این مدعا را که معجزه نشانه‌ی صدق نبوت است (به این معنا که معجزه انجام می‌شود تا صادق بودن مدعی نبوت را نشان دهد) نیز می‌توان به چالش کشید. وقتی طوفان نوح (ع) انجام شد، حاصل حادثه مجازات کافران بود نه اثبات صدق نبوت نوح (ع). زمانی که موسی (ع) دریا را شکافت، قصدش گریز از دست سپاه فرعون بود، نه نشان دادن صدق نبوتش. همچنین وقتی عیسی (ع) در گهواره به سخن آمد، هنوز پیامبر نشده بود تا صدق نبوت خود را اثبات کند (مگر اینکه گفته شود ﴿و جَعَلَنِی نَبِيًّا﴾، «و مرا پیامبر گردانیده است» (مریم: ۳۰) ناظر بر نبوت عیسی (ع) از بدو تولد است.) البته ممکن است کسی بگوید که این چند مثال، هرچند خرق عادت هستند، اما معجزه به معنای کلامی آن نیستند، درست به این خاطر که نشانه‌ی صدق نبوت نبوده‌اند. بر چنین شخصی اشکالی وارد نیست؛ زیرا چگونگی تعریف معجزه و اینکه چه اموری را مصداق معجزه بدانیم، تا حدی قائم به سلیقه‌ی فردی است. طبق تعریف معجزه در فلسفه‌ی دین، صِرف نقض قوانین طبیعت توسط خدا معجزه تلقی می‌شود، حتی اگر توسط پیامبری انجام نشود. چنانکه دیوید هیوم، فیلسوف خداناباور قرن هجدهم می‌نویسد: «معجزه به‌درستی می‌تواند چنین تعریف شود: نقض قانون طبیعت توسط خواست مشخص خدا، یا مداخله‌ی عاملی نادیدنی.» (David Hume. ***An Enquiry Concerning Human Understanding***. p 101) و ریچارد سوئینبرن، فیلسوف خداباور معاصر نیز می‌نویسد: «فهم من از معجزه نقض قوانین طبیعت توسط خدا است، یعنی موجود عاقل بسیار قدرتمندی که شیئی مادی نیست.» (Richard Swinburne. "Miracles". 1968. p 320) به‌هرحال، این بحثی است بیرون از دایره‌ی پژوهش حاضر.

حال این پرسش مطرح است که آیا اعجاز لازمه‌ی نبوت است؟ یعنی آیا ضروری است که هر پیامبری که مبعوث می‌شود، معجزه‌ای برای نشان دادن حقانیت دعوت خود ارائه دهد؟ این فرضی است که درمجموع عالمان مسلمان پذیرفته‌اند. چنانکه خویی در نقل‌قولی – که در ادامه به شکل کامل‌تر می‌آید – می‌نویسد: «پیامبری که گواه و دلیلی بر ادعای خویش ندارد، عقلاً قابل تصدیق نمی‌باشد.»[۱] و منظورش از گواه و دلیل، معجزه است.

اما این حکم در نظر من قطعی نیست؛ به این دلیل که – به‌عنوان کسی که اسلام را از طریق دیگری غیر از باور به وقوع اعجاز به دست پیامبر این دین پذیرفته[۲] – نمی توانم وقوع معجزه توسط پیامبر اسلام (ص) را تأیید کنم. اما دلیل دیگری که دارم، و البته بیشتر جدلی است، آن است که اگر فرض بگیریم مدعی نبوتِ بدون معجزه عقلاً قابل تصدیق نیست، آنگاه ایمان برخی از والامقام‌ترین اصحاب پیامبر (ص) زیر سؤال می‌رود. زیرا اگر بپذیریم که معجزه‌ی اصلی پیامبر (ص)، خصوصاً در چند سال ابتدایی دعوت که تعدادی از مهم‌ترین یاران او به اسلام گرویدند تنها قرآن بوده است، آنگاه ازآنجایی که تنها وجهی از اعجاز قرآن که در ابتدای کار قابل‌بحث است، اعجاز بیانی

---

[۱] ابوالقاسم خویی. ***بیان در علوم و مسائل کلی قرآن***. ص ۱۵۷.

[۲] من دلایل شخصی خود را برای باور به اسلام در کتاب ***چرا مسلمان هستم: یک گزارش نیمه فلسفی*** آورده‌ام.

است (نه اعجاز غیبی، علمی، تشریعی یا عددی)[۱] و برخی از یاران پیامبر (ص) هنگام ایمان آوردن در سطحی از سخن‌شناسی نبوده‌اند تا بتوانند فرابشری بودن قرآن را تصدیق کنند، می‌بایست ایمان ایشان به اسلام را ایمانی سست و (متناسب با کلام خویی) نامعقول قلمداد کنیم. به‌طور مشخص، علی بن ابی‌طالب که در هنگام اسلام آوردن کودک بود و زبیر[۲] و طلحه[۳] که با توجه به تاریخ تولدشان هنگام اسلام آوردن کم سن بوده‌اند، نمی‌توانسته‌اند دانش سخن‌شناسی کافی برای تشخیص اعجاز قرآن را داشته باشند. همچنین صهیب رومی، که از سابقان در اسلام است، بزرگ‌شده‌ی روم بود و به این جهت نمی‌توانسته زبان عربی را در حد سخن‌شناسی بداند[۴] و طبیعتاً قادر نبوده

---

[۱] اعجاز غیبی درمورد آیات متأخرتر مطرح است و اعجاز علمی و عددی قرن‌ها بعد (می‌توان گفت در دوران معاصر) مطرح شده‌اند. اعجاز تشریعی نیز عمدتاً معطوف به آیات مدنی است.

[۲] دانشنامه جهان اسلام می‌نویسد: «زمان تولد او را باید حدود سال ۳۰ یا ۳۱ پیش از هجرت بدانیم. برخی سال تولد او را هم‌زمان با تولد حضرت علی (ع) دانسته‌اند.» (محمدرضا ناجی و محمود مطهری نیا. «زبیر بن عوام». در ***دانشنامه‌ی جهان اسلام***.) از اینجا می‌توان نتیجه گرفت زبیر در هنگام اسلام آوردن نوجوان یا حداکثر بسیار جوان بوده است.

[۳] گفته شده طلحه هنگام درگذشت حدوداً شصت ساله بوده است. (ابن عبدالبر. ***الاستیعاب فی معرفة الأصحاب***. شماره‌ی ۱۲۸۰. ذیل «طلحة بن عبید الله بن عثمان»؛ ابن اثیر. ***أسدالغابة***. شماره‌ی ۲٦۲٥. ذیل: «طلحة بن عبيد الله القرشي التيمي») ازآنجایی که او در جنگ جمل که در سال ۳۶ هجری به وقوع پیوست کشته شد، در هنگام ظهور اسلام کودک یا حداکثر نوجوان بوده است.

[٤] در وصف او گفته شده: «فنشأ صهیب بالروم، فصار ألکن.» (ابن حجر عسقلانی. ***الأصابه فی تمییز الصحابه***. شماره‌ی ۴۱۲۴. ذیل «صهیب بن سنان»؛ ابن عبدالبر. ***الاستیعاب فی معرفة الأصحاب***. شماره‌ی ۱۲۲٦. ذیل «صهیب بن سنان الرّومی»)

از روی تشخیص اعجاز بیانی قرآن مسلمان شده باشد. ضمن اینکه او نیز در آغاز اسلام بسیار جوان بوده است.[۱]

صحابی برجسته‌ی دیگری که در اینجا قابل‌بحث است، عمر بن خطاب است. ابن سعد شرح اسلام آوردن عمر بن خطاب را چنین بازگو می‌کند:

> «عمر درحالی‌که شمشیر به دست گرفته بود بیرون آمد، مردی از بنی زهره او را دید و پرسید کجا می‌روی؟ گفت: می‌خواهم محمد (ص) را بکشم. آن مرد گفت: برفرض که چنین کاری بکنی آیا از بنی‌هاشم و بنی زهره در امان‌خواهی بود؟ عمر گفت: خیال می‌کنم تو هم از دین و آیینی که بر آن بوده‌ای برگشته‌ای. آن مرد گفت: آیا تو را از موضوع عجیب‌تری خبر بدهم که خواهرت و شوهرش از آیین برگشته‌اند و دین تو را رها کرده‌اند، عمر خشمگین به راه افتاد و خود را به خانه آن دو رساند، مردی از مهاجران به نام خبّاب پیش آن دو بود که چون هیاهوی عمر را شنید خود را گوشه‌ای پنهان کرد. عمر وارد خانه شد و گفت: این آوایی که در خانه شما شنیدم چیست؟ گوید: آنان سوره‌ی طه را می‌خواندند. به عمر گفتند: چیزی نبود با خود سخن می‌گفتیم، گفت:

[۱] درگذشت او به سال ۳۸، در سن هفتاد سالگی بوده است. (ابن حجر عسقلانی. ***الأصابه فی تمییز الصحابه***. شماره‌ی ۴۱۲۴. ذیل «صهیب بن سنان»)

شاید شما هم از دین برگشته‌اید؟ شوهر خواهرش گفت: ای عمر آیا تصور نمی‌کنی که حق در غیر دین تو باشد؟ عمر به او پرید و او را سخت بر زمین کوبید. خواهرش برای دفاع از شوهر جلو آمد و عمر چنان سیلی بر چهره خواهر زد که خونین شد. خواهرش که سخت خشمگین شده بود گفت: آری حق در غیر دین و آیین توست گواهی می‌دهم که خدایی جز خدای یگانه نیست و گواهی می‌دهم که محمد (ص) رسول اوست، چون عمر ناامید شد گفت: همان صفحه‌ای را که پیش شماست بدهید تا بخوانم، و گوید عمر خواندن می‌دانست. خواهرش گفت: تو ناپاکی و هیچ‌کس جز پاکان نباید بر آن دست بزنند، برخیز غسل کن یا حداقل وضو بگیر، عمر برخاست وضو گرفت و آن صفحه را بستد و در آن سوره‌ی طه را خواند تا به این گفتار الهی رسید که می‌فرماید "همانا من خدایم و خدایی جز من نیست مرا عبادت کن و نماز را برای من به پا دار"، گوید، عمر گفت: مرا پیش محمد (ص) ببرید... گوید: در آن هنگام رسول خدا (ص) در خانه‌ای که کنار کوه صفاست بود و عمر راه افتاد تا بر در آن خانه رسید... در آن هنگام پیامبر (ص) داخل خانه بود که بر او وحی می‌شد، رسول خدا بیرون آمد یقه‌ی عمر و حمائل شمشیرش را گرفت و فرمود: ای عمر بس می‌کنی یا منتظری خداوند همان بدبختی و درماندگی را که بر ولید بن مغیره نازل فرموده است بر تو نازل فرماید؟ خدایا این عمر بن خطاب

است پروردگارا دین را به عمر نیرومند گردان، و عمر گفت: گواهی می‌دهم تو رسول خدایی و مسلمان شد.»[1]

همان‌طور که در این ماجرا ملاحظه می‌شود، عمر «صفحه‌ای» از قرآن را از خواهرش می‌گیرد و با مطالعه‌ی آن به اسلام مایل می‌شود. این در حالی است که در قرآن به خط عثمان طاها سوره‌ی طه نزدیک به ده صفحه است و با توجه به ابزارآلات تحریر آن زمان، مسلماً آنچه به دست عمر رسیده بخش کوچکی از این سوره بوده. ازآنجایی که اعجاز قرآن – آن‌چنان که توضیح داده خواهد شد – در مقیاس سوره است، آنچه عمر با آن مواجه شده فاقد اعجاز بوده است. لذا ایمان او مبتنی بر درک اعجاز نبوده، و ازاین‌جهت (متناسب با کلام خویی) باید نامعقول بوده باشد.

علاوه بر این چند شاهد مشخص، در مورد سایر سابقان در اسلام نیز بسیار بعید است که تمام آن‌ها در زمره‌ی سخن‌شناسان زمان خود بوده و به‌واسطه‌ی تشخیص اعجاز بیانی قرآن، ایمانشان معقول بوده باشد.

پس، به‌طور خلاصه، اگر معجزه را به این علت که عُقلا برای پذیرش دعوی مدعی نبوت نیاز به مشاهده‌ی خرق عادت دارند، شرط ضروری نبوت بدانیم، ایمان بسیاری از بزرگان صحابه نامعقول و ناموجه خواهد بود.

---

[1] محمد بن سعد. ***طبقات الکبیر***. ج ۴. ص ۲۳۰-۲۲۹.

مطلب دیگر این است که به نظر می‌رسد تمام انبیاء صاحب معجزه نبوده‌اند. اگر قرآن را ملاک فهممان از زندگی انبیاء قرار دهیم، برای برخی از ایشان معجزه‌ای در قرآن ذکر نشده است. البته در قرآن به بعضی انبیاء تنها در حد اشاره پرداخته شده؛ اما برخی از انبیاء مانند نوح (ع) و ابراهیم (ع) هستند که قرآن گزارش نسبتاً مفصلی از زندگی آن‌ها می‌دهد. بااین‌حال در مورد هیچ‌کدام از این دو نفر، معجزه‌ای که حجتی برای رسالت ایشان باشد ذکر نشده. البته وقایعی مانند طوفان نوح (ع)، سرد شدن آتش و زنده شدن پرندگان برای ابراهیم (ع) به دست این دو پیامبر به وقوع پیوسته‌اند، اما این وقایع طبق تعریف سنتی از معجزه، برای هدایت انجام نگرفتند؛ بلکه یکی برای عذاب کافران، دیگری برای نجات جان شخص نبی و آخری برای اطمینان بخشیدن به قلب نبی بوده است.

شاید کسی اشکال کند از اینکه در قرآن معجزه‌ای برای این انبیاء ذکر نشده، نمی توان نتیجه گرفت که ایشان فاقد معجزه بوده‌اند. این حرف به لحاظ منطقی درست است. اما مسئله اینجاست که وقتی خداوند در شرح زندگی انبیاء به توضیح چگونگی دعوت ایشان و محاجه‌ی ایشان با مردم پرداخته و در چند مورد مثل موسی (ع) و عیسی (ع) به‌تفصیل اعجاز ایشان را بیان کرده، چه دلیلی دارد که در مورد برخی دیگر از انبیاء که به‌تفصیل حکایتشان را بازگو کرده، از شرح معجزه‌ی آن‌ها، که بخش مهمی از رسالت ایشان بوده، امتناع کند؟ اگر احتمالات را در نظر بگیریم، معقول‌تر آن است بپذیریم که برخی از انبیاء مانند نوح (ع) و ابراهیم (ع) فاقد معجزه بوده‌اند.

نکته‌ی مهم بعدی این است که آیا پیامبر اسلام (ص) از هنگامی که رسالت و تبلیغ خود را آغاز کرد، سوره‌ی کاملی از قرآن را همراه داشت تا به‌عنوان معجزه به مخاطبانش عرضه کند؟ اهمیت این مطلب از این جهت است که بنا بر مشهور قرآن تنها

در مقیاس سوره دارای اعجاز است، نه در مقیاس کمتر از آن. ازاین‌رو، اگر از طرفی معجزه لازمه‌ی نبوت باشد و از طرف دیگر اعجاز قرآن مبتنی بر سوره‌ی کامل باشد، آنگاه اگر پیامبر (ص) بخشی از رسالت و تبلیغ خود را بدون در دست داشتن یک سوره‌ی کامل به‌عنوان نماد حقانیت خود انجام داده باشد، به نظر می‌رسد این بخش از رسالت وی بیهوده بوده است. در اینکه وحی و رسالت با چند آیه (کمتر از یک سوره) آغاز شده، ظاهراً اختلاف نظر جدی وجود ندارد. اما سؤال این است که چه مدت بعد از آغاز رسالت نخستین سوره‌ی کامل نازل شد؟ اگر این فاصله قابل‌توجه باشد، نشان می‌دهد که برای تبلیغ و انجام وظیفه‌ی رسالت، وجود معجزه ضروری نبوده، چراکه پیامبر (ص) برای مدتی این وظیفه را بدون در دست داشتن معجزه انجام داده است.

من در اینجا قصد ندارم درباره‌ی اینکه نخستین سوره‌ی کامل چه زمانی نازل شده و اینکه نزول آن چه مدت بعد از نزول نخستین آیات پراکنده بوده، بحث کنم. تا آنجا که دیده‌ام این بحث در میان استوانه‌های قرآن‌شناسی نیز چندان روشن نیست. اما نظرم را در قالب یک گزاره‌ی شرطیه خلاصه می‌کنم: «اگر میان آغاز رسالت پیامبر (ص) که بنا بر مشهور با آیات پراکنده آغاز شده و نزول اولین سوره‌ی کامل که می‌تواند معجزه‌ی پیامبر (ص) در نظر گرفته شود، زمان قابل‌توجهی فاصله بوده باشد، این بدان معنا است که پیامبر (ص) به مدت قابل‌توجهی بدون در دست داشتن معجزه اقدام به

تبلیغ رسالت خود می‌کرده. پس می‌توان نتیجه گرفت که معجزه شرط لازم نبوت نیست.»

*

پیش از وارد شدن به بحث اصلی، لازم است چند نکته را درباره‌ی کتاب حاضر بیان کنم:

مدتی پیش مشغول نگارش رساله‌ی کوچکی برای مخاطبان عام شدم با عنوان ***چرا مسلمان هستم: یک گزارش نیمه‌فلسفی***. برای نگارش آن کتاب تصمیم گرفتم ابتدا مشهورترین دلیل حقانیت اسلام، یعنی اعجاز قرآن، را رد کرده، سپس دلایل خود را برای باور به دین اسلام ارائه کنم. وقتی نگارش فصل مربوط به رد اعجاز قرآن را آغاز کردم، لازم دیدم که مطالعه‌ی بیشتری در این حوزه داشته باشم. پس از مقداری مطالعه تصمیم گرفتم برای تکمیل بحث آن رساله‌ی کوچک، رساله‌ی جداگانه‌ای در رد اعجاز قرآن بنویسم تا آنچه در ***چرا مسلمان هستم*** مجال نوشتنش نبود، در آنجا بیان شود. آن زمان فکر می‌کردم حجم نهایی رساله نهایتاً هشتاد یا نود صفحه می‌شود. اما وقتی کار پیش رفت، متوجه شدم که حتی اگر بخواهم به‌اختصار اما نسبتاً جامع بحث کنم، حجم نهایی چند برابر آنچه فکر می‌کردم خواهد شد و حاصل کار، همان‌طور که ملاحظه می شود، چند صد صفحه شده است. بااین‌حال معتقدم که مباحث این کتاب بسیار خلاصه و فشرده بیان شده و اگر کسی بخواهد بررسی کاملی نسبت به اعجاز قرآن داشته باشد، نیازمند نگارش چندین جلد کتاب است.

اما شاید پرسیده شود چرا کسی در مقام دفاع از حقانیت اسلام باید اعجاز قرآن را انکار کند و درباره‌ی آن کتاب هم بنویسد؟ هدف من از انجام این کار چند مورد است: اولاً، گسترش حقیقت را طلب می‌کنم، حتی اگر منافع اعتقادی‌ام را تأمین نکند.

برای من و احتمالاً هر مسلمانی بهتر است که قرآن معجزه باشد تا نباشد؛ زیرا معجزه بودن قرآن باورهایی را که امنیت روانی فرد مسلمان وابسته به آن است استحکام می‌بخشد. بااین‌حال، میل به حقیقت و گسترش آن باعث می‌شود که بخواهم باور خود را به عدم اعجاز قرآن به دیگران نیز منتقل کنم. ثانیاً، دفاع بد از یک باور، دست‌کمی از تهاجم به آن ندارد. اگر در دفاع از باوری ادله‌ی ضعیفی ارائه شود، ممکن است انسان‌هایی که توان ذهنی و مجال کمتری برای تفحص انتقادی در آن باور دارند قانع شوند، اما کسانی که توان ذهنی و مجال کافی دارند شروع به پرسشگری پیرامون آن باور کرده، پس از مدتی بنای آن اعتقاد در ذهنشان فرومی‌ریزد. ازاین‌رو، ارائه‌ی دلیل ضعیف برای یک باور، کم از تهاجم به آن باور ندارد. به همین خاطر، در مقام کسی که دغدغه‌ی دفاع از اسلام را دارم، فکر می‌کنم معرفی اعجاز قرآن به‌عنوان اصلی‌ترین دلیل باور به حقانیت اسلام، می‌تواند به پذیرش اسلام از جانب افراد غیرمتعصب و دارای توان ذهنی کافی آسیب برساند. پس، سعی می‌کنم این دلیل نادرست حقانیت اسلام را کنار بگذارم.

*

در کتاب حاضر پنج نوع اعجاز که به قرآن نسبت داده شده، بررسی می‌شود: نخست اعجاز بیانی است که می‌توان آن را مهم‌ترین وجهی از اعجاز دانست که به قرآن نسبت داده شده. بعد از آن نیز به ترتیب اعجاز در زمینه‌ی اخبار غیبی، اعجاز علمی، اعجاز تشریعی و اعجاز عددی را موردتوجه قرار داده‌ام. تذکر این نکته لازم

است که در کتاب حاضر توجه من صرفاً معطوف به اصلی‌ترین مدعیات درباره‌ی اعجاز قرآن است و از پرداختن به مدعیات کم‌اهمیت‌تر، ولو اینکه در منابع مختلفی تکرار شده باشند، پرهیز کرده‌ام. برای مثال، گفته شده که قرآن با وجود حجم زیاد و تدوین تدریجی آن در طول چندین سال، فاقد تناقض است. قائلین به این نظر گویی فرض گرفته‌اند که کتب عموماً (بلکه همیشه) دارای تناقض درونی هستند، پس حالا که قرآن تناقض ندارد، معجزه است.[1] ضعف این دیدگاه روشن است؛ زیرا هر کس اهل خواندن کتاب

---

[1] برای مثال ن. ک: «الأزهر و بیانیة الرسمي». در ***التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ص ۲۷۸. در اینجا از واژه‌ی «تناقض» استفاده شده: «فلو کان من عند غیر الله لوقعت فیه انواع من الکلمات المتناقضة.» (همان) معرفت این عبارت را به‌عنوان بخشی از بیانیه‌ی رسمی الازهر در واکنش به چند سوره‌ی ساختگی ارائه می‌کند. البته من موفق نشدم مستقلاً متن این بیانیه را پیدا کنم. اما درهرحال، آنچه در اینجا مهم است استفاده از لفظ «تناقض» است که با توجه به اینکه توسط عالمان اسلامی به کار رفته، می‌توان انتظار داشت که در معنای منطقی آن استفاده شده باشد؛ یعنی نسبت میان دو امر، که نه جمع آن‌ها و نه رفع آن‌ها ممکن نیست. اما ازآنجایی که ظاهراً این کلام به آیه‌ی ۸۲ سوره‌ی نساء اشاره دارد که می‌گوید: ﴿أَ فَلا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ کانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فیهِ اخْتِلافاً کَثیراً﴾؛ یعنی: «و آیا در قرآن تدبّر نمی‌کنند؟ و اگر (برفرض) از طرف غیر خدا بود، حتماً در آن اختلاف فراوانی می‌یافتند»، باید دید که آیا منظور این آیه از «اختلاف» نیز تناقض به معنای منطقی کلمه است یا خیر. سیوطی به نقل از غزالی می‌نویسد: «اختلافْ لفظی است مشترک بین چند معنی، و در اینجا منظور نفی اختلاف مردم درباره آن نیست، بلکه نفی اختلاف از ذات قرآن است، چنانکه گویند: این سخن مختلف است یعنی اول و آخر آن در فصاحت به هم شباهت ندارد، یا گفته می‌شود: دعوی آن مختلف است، یعنی بخشی از آن به دین دعوت می‌کند و بعضی دیگرش به دنیا؛ یا اینکه: نظم آن مختلف است، که قسمتی از آن بر وزن شعر می‌باشد و قسمتی از آن نه، و یا مقداری از آن بر شیوه‌ی خاص از جهت پرمحتوی بودن باشد، و مقداری دیگر برخلاف آن، و کلام خداوند از این اختلافات منزه است، که آن بر یک شیوه می‌باشد اول و آخرش با هم تناسب

باشد می‌داند که بیشتر، بلکه اکثر کتب، ولو آن‌ها که مانند شاهنامه در طول چند دهه نگاشته شده‌اند، فاقد تناقض هستند و عدم وجود تناقض در یک کتاب پایین‌ترین استانداردی است که هر کتاب باید رعایت کند. نبود تناقض در یک کتاب حتی فضیلت هم نیست، چه رسد به اینکه نشانه‌ی اعجاز باشد.

دارند و در یک درجه است در نهایت فصاحت، چنین نیست که بر بد و خوب مشتمل باشد، و برای یک معنی آورده شده، یعنی دعوت خلق به خدای تعالی و منصرف نمودنشان از دنیا به سوی دین، درصورتی که کلام آدمیان این اختلافات را دارند، چه اینکه هرگاه گفته‌های شاعران و نویسندگان بر آن قیاس گردد؛ اختلافی در روش نظم و در مراتب فصاحت بلکه در اصل فصاحت در آن‌ها یافت می‌شود، تا جایی که مشتمل بر بد و خوب خواهند بود، پس دو نامه یا دو قصیده با هم مساوی نخواهند شد، بلکه یک قصیده نیز مشتمل بر ابیات فصیح و ابیات پست و بد است، و همین‌طور قصاید و اشعار بر اغراض و مقاصد مختلفی مشتمل‌اند.» (سیوطی. ***الاتقان***. ج ۲. ص ۳۸۷). این کلام غزالی نشان می‌دهد که منظور از «اختلاف» در قرآن الزاماً تناقض به معنای منطقی کلمه نیست. لذا ضرورتی ندارد که متکلمین اسلامی برای صادق‌سازی محتوای این آیه بحث عدم وجود تناقض در قرآن و از اینجا معجزه بودن آن را به میان آورند. علاوه بر این، بسیاری از اندیشمندان اسلامی، نظیر شیخ طوسی، طبرسی، فخر رازی و ملاصدرا عدم اختلاف در قرآن را معجزه نمی‌دانند (عبدالمجید فلسفیان. «اعجاز قرآن/عدم اختلاف در قرآن: اثبات وحیانی بودن قرآن بر اثر نبود اختلاف و تناقض در آن».)

همچنین گفته می‌شود خواندن قرآن ملال‌آفرین نیست، و با تکرار حلاوتش کم نمی‌شود، پس قرآن معجزه است.[1] این ادعا از دو جهت برایم قابل‌پذیرش نیست: نخست اینکه آن را با تجربه‌ی شخصی خود در تعارض می‌بینم. خواندن قرآن مثل انجام هر کار دیگری، لااقل برای شخص من، ملال‌آفرین است. البته این وهن قرآن نیست، بلکه امری است کاملاً طبیعی. دوم آنکه، حتی اگر قرائت قرآن برای برخی ملال آفرین نباشد، چه‌بسا خواندن برخی کتب دیگر هم برای دیگران چنین باشد. ممکن است کسی آن‌قدر شیفته‌ی حافظ یا سعدی باشد که از خواندن اشعار ایشان خسته نشود. این دلیلی بر فرابشری بودن یک متن نیست.

علاوه بر این دو وجه، سبک نوی قرآن که به لحاظ اسلوب و قالب در میان عرب شناخته شده نبوده، جلوه‌ای از اعجاز قرآن دانسته شده.[2] این ادعا نیز قانع‌کننده نیست. در طول تاریخ افراد مختلفی ظهور کرده‌اند که هرکدام سبکی جدید را در ادبیات بنیان نهاده‌اند که نتیجه‌اش عبور از ادبیات کهن جهان به ادبیات امروزی است. برای مثال در ادبیات فارسی، نیما یوشیج سبکی را معرفی کرد که نه مانند نظم‌های گذشته بود، نه شبیه نثرهای پیش از آن. به فاصله‌ی کمی، احمد شاملو سبک دیگری را معرفی کرد که با سبک نیمایی نیز فرق داشت. اما آثار هیچ‌کدام از این دو شاعر معجزه تلقی نمی‌شود. درواقع پی‌ریختن سبکی جدید در ادبیات، به‌سادگی قابل‌حمل بر نبوغ فردی است و نیازی به مطرح کردن بحث اعجاز نیست. مراکشی دراین‌باره می‌گوید:

---

[1] سیوطی. ***الاتقان***. ج ۲. ص ۳۸۱ و ۳۸۴؛ مرتضی مطهری. ***نبوت***. ص ۲۳۶؛ «الأزهر و بیانیة الرسمي». در ***التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ص ۲۷۸.

[2] زرکشی. ***برهان***. ج ۲. ص ۹۳۰؛ سیوطی. ***الاتقان***. ج ۲. ص ۳۷۳؛ مصطفی صادق رافعی. ***اعجاز قرآن و بلاغت محمد***. ص ۱۱۱.

«[قرآن] فقط شیوه‌اش معجزه نیست، وگرنه آغاز شیوه‌ی شعر معجزه می‌شد.»[1] مراکشی می‌خواهد بگوید شعر یک آغازی دارد، و اگر قرار باشد ایجاد سبک نو در سخن معجزه باشد، نخستین شعری که ساخته شده نیز معجزه بوده است.

مطلب دیگری که درباره‌ی کتاب پیش رو باید بیان کرد این است که این کتاب قصد پژوهش تاریخی و ریشه‌یابی نظریات مختلف در باب اعجاز قرآن را ندارد. به عبارتی، هدف اصلی این نوشته، معرفی نظریات مختلف درباره‌ی اعجاز قرآن و تاریخ‌نگاری اندیشه در این زمینه نیست؛ بلکه هدف آن بررسی صحت مدعای اعجاز قرآن است. به همین خاطر، برای بررسی این مدعا عمدتاً سراغ کتب معاصر رفته‌ام که، به اقتضای پیشرفت تدریجی معارف بشری و همچنین دسترسی نویسندگان جدید به کتب متقدمین، این مدعا را شسته و رفته‌تر از اسلاف تاریخی خود بیان کرده‌اند و احیاناً چیزهایی نیز بر مباحث گذشتگان افزوده‌اند. مهم‌ترین منبع من در نگارش این رساله کتاب ***التمهید فی علوم القرآن*** نوشته‌ی محمدهادی معرفت است. آثار محمدهادی معرفت در حوزه‌ی قرآن‌شناسی مراجع معتبری هستند و ازاین‌جهت ***التمهید*** شأن مبنا قرار گرفتن برای بحث را دارد. خصوصاً اینکه سه مجلد از این کتاب به تفصیل به بحث اعجاز قرآن پرداخته است. اما در دو فصل مربوط به اعجاز علمی و اعجاز عددی، منابع دیگری مبنای بحث قرار گرفته‌اند.

---

[1] سیوطی. ***الاتقان***. ج ۲. ص ۳۷۵.

ترجمه‌ی آیات در کتاب حاضر بر اساس ترجمه‌ای است که زیر نظر محمدعلی رضایی اصفهانی انجام‌گرفته، مگر در مواردی که خلاف آن را ذکر کرده باشم یا ترجمه ضمن نقل‌قولی از یک منبع فارسی آمده باشد. دلیل انتخاب این ترجمه – که ظاهراً نخستین ترجمه‌ی گروهی قرآن در تاریخ اسلام است[1] – دقت قابل‌توجه آن است.

[1] در خاتمه‌ی این ترجمه‌ی قرآن آمده: «این ترجمه، (تا آنجا که ما اطلاع داریم) اولین ترجمه‌ای است که در طول تاریخ اسلام به‌صورت گروهی انجام شده است.» (محمدعلی رضایی اصفهانی. ***ترجمه‌ی گروهی قرآن کریم***. ج ۲. ص ۸.)

مقدمه

قرآن در چند موضع اقدام به تحدی کرده است. این مواضع به ترتیب نزول عبارتند از:

۱- ﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدى مِنْهُما أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ﴾[۱]

«بگو: "اگر راست‌گویید، پس کتابی از نزد خدا بیاورید که آن هدایت‌کننده‌تر از دو (کتاب قرآن و تورات) باشد، تا از آن پیروی کنم!"»

۲- ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقرآن لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾[۲]

«بگو: "اگر انسان[ها] و جن[ها] جمع شوند، بر اینکه همانند این قرآن را بیاورند، مانند آن را نخواهند آورد؛ و اگرچه برخی آنان، پشتیبان برخی [دیگر] باشند."»

۳- ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ﴾[۳]

«آیا می‌گویند: "(او) به‌دروغ آن (قرآن) را (به خدا) نسبت داده است؟!" بگو: "اگر راست‌گویید پس سوره‌ای همانند آن بیاورید؛ و غیر از خدا، هر کس را می‌توانید (به یاری) فراخوانید!"»

---

[۱] قصص: ۴۹.

[۲] اسراء: ۸۸.

[۳] یونس: ۳۸.

٤- ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِين﴾[1]

«آیا می‌گویند: "به‌دروغ آن (قرآن را به خدا) نسبت داده است؟!" بگو: "اگر راست‌گویید، پس شما هم ده سوره ساختگی، همانند این (قرآن) بیاورید؛ و جز خدا، هر کسی را می‌توانید فراخوانید!"»

٥- ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَديثٍ مِثْلِهِ إِنْ كانُوا صادِقِين﴾[2]

«پس اگر راست‌گویند، سخنی همانند آن (قرآن) بیاورند!»

٦- ﴿وَ إِنْ كُنْتُمْ في رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِين﴾[3]

«و اگر از آنچه که بر بنده خود (پیامبر) فرو فرستادیم در تردید هستید، پس اگر راست‌گویید سوره‌ای از همانندش بیاورید، و گواهانتان را که جز خدایند، فراخوانید.»

این آیات را از جهات مختلفی می‌توان بررسی کرد. اولین نکته‌ی جالب‌توجه در اینجا آن است که در این ترتیب، آیه‌ی ۳۸ یونس و آیه‌ی ۱۳ هود ترتیب تحدی را بر هم زده‌اند؛ به‌طوری که اگر - برخلاف نظم فعلی - آیه‌ی ۱۳ هود زودتر نازل شده بود، شاهد نظمی در میان آیات تحدی می‌بودیم که طبق آن قرآن از هماوردی به‌مانند کل قرآن شروع کرده و به هماوردی مانند یک سوره از قرآن ختم می‌کرد (البته اگر «حدیث»

---

[1] هود: ۱۳.

[2] طور: ۳۴.

[3] بقره: ۲۳.

در آیه‌ی ۳٤ سوره‌ی طور را به‌کمتر از یک سوره معنا نکنیم[1]) این می‌توانست به آن معنا باشد که خداوند مرحله به مرحله تحدی را به حجم کمتری از قرآن کاهش داده و معارضین باز هم از هماوردی با آن عاجز بوده‌اند.[2]

اما نکته‌ی اصلی موردتوجه من آن است که با توجه به این آیات، در وهله‌ی اول به نظر می‌رسد که فرد مسلمان نمی‌تواند معجزه بودن قرآن را انکار کند؛ چراکه قرآن اقدام به تحدی کرده و تحدی از جانب خدا، مستلزم وقوع معجزه است. ما انسان‌ها در زندگی روزمره گاهی از تحدی استفاده می‌کنیم، مثلاً می‌گوییم اگر می‌توانی مثل من فلان کار را انجام بده و حتی گاهی بر سر اینکه کسی نمی‌تواند فعل ما را تکرار کند، شرط

---

[1] محمدحسین طباطبایی معتقد است که «حدیث» می‌تواند کمتر از یک سوره باشد: «جایی دیگر فرموده: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾ که ظهور در تحدی به کلامی مثل کلام قرآن دارد، هرچند که آن کلام از يك سوره کمتر باشد.» (محمدحسین طباطبایی. ***ترجمه‌ی تفسیر المیزان***. ذیل آیه‌ی ۱۳ سوره‌ی هود.)

[2] محمدعلی محمدی پاسخ‌های داده شده به اِشکال مبتنی بر عدم رعایت ترتیب طبیعی میان آیات تحدی را این‌گونه بیان می‌کند: «الف) تردید در روایات ترتیب نزول؛ اصل شبهه مبتنی بر این است که روایت ابن عباس و برخی دیگر از راویان درباره‌ی ترتیب نزول، قطعی باشد؛ درحالی‌که این روایات قطعی نبوده، سند معتبری ندارند؛ چنان‌که روایات دیگر وجود دارد که ترتیب نزول را غیر از آنچه گذشت، نقل کرده‌اند... ج) تقدیم و تأخیر در نزول برخی آیات؛ برخی برآنند که نزول سوره‌ی هود پس از سوره‌ی یونس بوده است؛ ولی آیه‌ی ۱۳ سوره‌ی هود پیش از آیه‌ی ۳۸ سوره‌ی یونس که در آن تحدی به یک سوره شده، فرود آمده است.» (محمدعلی محمدی. ***اعجاز قرآن با گرایش شبهه‌پژوهی***. ج ۲. ص ۱۱۷ و ۱۲۱)

می‌بندیم. اما این‌گونه تحدی‌ها مخاطب محدودی دارند و هرگز منظور از آن‌ها این نیست که هیچ بنی‌بشری، هرچقدر هم که تلاش کند، نمی‌تواند فعل ما را تکرار کند. اما در آیه‌ی ۸۸ سوره‌ی اسراء، قرآن تمامی جن و انس را ناتوان از هماوردی با قرآن می‌داند. معنای ضمنی این سخن آن است که - در نظر فرد مسلمان که حقانیت اسلام را پذیرفته - آوردن مثل قرآن از توان مخلوقات خارج است؛ به عبارتی قرآن معجزه است.

اگر بپذیریم که فرد مسلمان نمی‌تواند معجزه بودن قرآن را انکار کند، این مسئله مشکلی برای من ایجاد می‌کند. من از طرفی می‌خواهم نشان دهم که قرآن آن‌چنان‌که مدعیانش می‌گویند معجزه نیست و از طرف دیگر با توجه به آیات تحدی - علی الظاهر - نمی‌توانم معجزه بودن قرآن را انکار کنم. پس راه چاره چیست؟

از زمان‌های گذشته دیدگاه رقیبی برای آنچه امروز در باب اعجاز قرآن دیدگاه غالب است - یعنی دیدگاهی که می‌گوید قرآن به لحاظ بیانی، علمی، عددی یا... معجزه است و من آن را در این مقدمه «دیدگاه رایج» می‌خوانم - وجود داشته به نام «صرفه». از دیدگاه صرفه، دو قرائت اصلی می‌توان ارائه داد:

۱- مخالفان قرآن توانایی معارضه با قرآن را دارند، اما خداوند انگیزه‌ی هماوردی را از آنان می‌گیرد؛

۲- مخالفان اگرچه به‌صورت بالقوه توانایی هماوردی با قرآن را دارند، اما در مقام عمل و به‌صورت بالفعل، خداوند توانایی هماوردی را از آنان سلب می‌کند. به این معنا که دست آن‌ها را از علوم لازم برای هماوردی کوتاه می‌کند.

بر اساس هردوی این قرائات، اعجاز قرآن نه به نفس قرآن، بلکه به عاملی بیرونی که انصراف معارضان از هماوردی با قرآن است، بازمی‌گردد.

به دیدگاه صرفه نقدهای مختلفی وارد است. شاید ساده‌ترین نقد در رد قرائت اول این باشد که در طول تاریخ تلاش‌های مختلفی برای هماوردی با قرآن انجام شده؛ از تلاش

های مُسیلمه و ابن ابی العوجاء در قرون گذشته گرفته تا نگارش کتاب ***فرقان الحق*** در دهه‌های اخیر. پس معارضان قرآن انگیزه‌ی لازم برای هماوردی را داشته و دارند.

قرائت دوم از دیدگاه صرفه، به معنای گرفتن توانایی هماوردی از معارضین، قابل‌توجه‌تر است. بااین‌حال، این دیدگاه نیز در معرض نقدهایی جدی قرار دارد. برای مثال، معرفت دیدگاه فخر رازی را در نقد صرفه چنین بیان می‌کند:

> «اگر دلیل ناتوانی تازیان از هماوردی با قرآن گرام، صرفه باشد، آن‌ها از تراز بلاغی آن به بزرگی یاد نمی‌کردند، بلکه به‌جای آن می‌بایست از ناتوانی خود ابراز شگفتی می‌کردند... این بسان پیامبری است که فرضاً می‌گوید: معجزه‌ی من این است که هم‌اکنون دستم را بر سرم می‌نهم و این کار برای شما ناممکن می‌باشد و همین‌گونه هم باشد. در این صورت، مردم از ناتوانی خود در انجام دادن این کار ساده اظهار شگفتی می‌کنند، نه از کار آن پیامبر. از طرفی، ما به‌طور قطع می دانیم که شگفت‌زدگی تازیان از خود فصاحت قرآن بوده است.»[۱]

علاوه بر این نقد، اگر خداوند قدرت هماوردی با قرآن را از «معارضین» سلب کرده باشد، چطور است که – طبق نظر علمای اسلام اعجازباور – هیچ‌یک از متون پیش از اسلام و کتبی که خود مسلمانان بدون قصد هماوردی با قرآن نگاشته‌اند، مثل قرآن

---

[۱] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ص ۲۳۸.

نشده؟ آیا باید گفت خداوند «همواره» قدرت را از «همه‌ی مردم» برای آوردن متنی هم‌تراز با قرآن سلب کرده است؟ در این صورت دیگر صحبت از صرفه، به معنای منصرف کردن مردم از هماوردی از جهتی خاص، مردود است. درست مثل اینکه بگوییم «(لااقل برخی) انسان‌ها بالقوه قدرت دارند که سنگی ۱۰ تنی را بلند کنند، اما خدا آن‌ها را همواره منصرف کرده و منصرف خواهد کرد.» در اینجا مدعی باید دلیلی برای اینکه می‌گوید «(لااقل برخی) انسان‌ها بالقوه قدرت دارند که سنگی ۱۰ تنی را بلند کنند» ارائه کند. به همین شکل، صرفه‌باور نیز باید دلیلی برای وجود بالقوه‌ی قدرت هماوردی با قرآن اقامه کند تا نظریه‌اش قابل‌قبول باشد.

با توجه به نقص‌های دو دیدگاه فوق، یعنی دیدگاه رایج که به اعجاز متنی قرآن باور دارد (و در این کتاب به‌تفصیل نقد می‌شود) و دیدگاه صرفه که علت اعجاز را بیرون از متن قرآن می‌داند، دیدگاه سومی به نظر من می‌رسد که آن را می‌توان «ابهام باوری» نامید. این دیدگاه می‌گوید اگرچه طبق آیات تحدی باید معجزه بودن قرآن را بپذیریم، اما وجه این اعجاز برای ما مبهم است و نمی‌توان گفت ماهیت اعجاز قرآن چیست.

این دیدگاه در ابتدا به نظرم جالب رسید؛ اما با تأمل متوجه نقصی در آن شدم. آن نقص این است: کارکرد اولیه‌ی اعجاز، اقناع مخاطبان یک پیامبر نسبت به حقانیت رسالت اوست. حال اگر امری معجزه باشد و درعین‌حال وجه اعجاز آن معلوم نباشد، معجزه بودن آن برای مخاطب قابل‌تشخیص نخواهد بود. فرض کنید کسی برای اثبات نبوت خود گوی آهنی توپُری را روی آب شناور کند. در این مثال مخاطب می‌داند که طبق قوانین طبیعت گوی آهنی توپُر نوعاً بر سطح آب شناور نمی‌ماند پس فعل مدعی نبوت می‌تواند به اعجاز تفسیر شود. اما فرض کنید مدعی نبوت شی ناشناخته‌ای را روی مایعی ناشناخته شناور کند و بی‌آنکه توضیحی راجع به ماهیت شی یا مایع بدهد،

یا حتی بگوید که اعجاز او به شناور کردن آن شی روی آن مایع برمی‌گردد، ادعای نبوت کند و صرفاً بگوید اگر می‌توانید فعل من را تکرار کنید. در این مثال مخاطب نه‌تنها نمی‌داند که آن شی نوعاً بر آن مایع شناور می‌ماند یا خیر، بلکه اصلاً نمی‌داند معجزه به شناور بودن آن شی برمی‌گردد یا به چیز دیگری. شاید مدعی نبوت معتقد است که آن شی و آن مایع نوعاً در کنار هم واکنش شیمیایی انفجاری ایجاد می‌کنند و عدم وقوع چنین واکنشی یک معجزه است. شاید اصلاً آن شی، شی خاصی است و مدعی نبوت از مایع صرفاً برای نمایش دادن آن استفاده می‌کند و خود مایع اهمیتی در اعجاز ندارد و... در چنین شرایطی، مخاطبان مدعی نبوت نمی‌توانند معجزه بودن آنچه می‌بینند را تائید کنند. چون اصلاً نمی‌دانند وجه اعجاز چیست تا خارق‌العاده بوده آن را بررسی کنند.

در مورد قرآن نیز وضع به همین صورت است. اگر نتوانیم وجه اعجاز قرآن را مشخص کنیم، دیگر توان تشخیص اینکه آیا قرآن به‌واقع معجزه است یا خیر برای ما ممکن نخواهد بود و به این جهت قرآن کارکرد اعجازی خود را از دست می‌دهد. شاید آنچه در ***البرهان*** بدرالدین زرکشی آمده نیز به همین نکته اشاره دارد:

> «بدان که هماوردطلبی بر سر یک چیز در شرایطی که مخاطب از جنبه‌ای که این هماوردطلبی بر آن صورت می‌پذیرد آگاهی نداشته باشد درست نیست.»[1]

---

[1] زرکشی. ***برهان***. ج ۲. ص ۹۲٤.

با این حساب، فکر می‌کنم ابهام‌باوری در مورد اعجاز قرآن نظریه‌ای نارسا است و باید آن را نیز کنار گذاشت.

به‌این‌ترتیب در این نقطه با گره‌ای مواجه هستیم: از طرفی اگر ما از طریقی غیر از پذیرش اعجاز قرآن (مثلاً از طریق یک شهود شخصی یا...) مسلمان باشیم، باید بپذیریم که قرآن معجزه است (چون قرآن تحدی می‌کند.) از طرف دیگر، هیچ نظریه‌ی مناسبی نداریم که اعجاز قرآن را توضیح دهد. نه (آن‌چنان‌که در این کتاب توضیح خواهم داد) «دیدگاه رایج» قانع‌کننده است، نه نظریه‌های «صرفه» و «ابهام‌باوری» قابل‌قبول هستند.

با این وصف، تنها راه باقی‌مانده تأویل و تفسیر آیات تحدی به شکلی است که متضمن تحدی به معنای رایج کلمه نباشد. یعنی قرآن را به‌گونه‌ای تفسیر کنیم که از تحدی عاری شود.[1] اینکه این تفسیر چه می‌تواند باشد، مطلبی است که عجالتاً نمی‌توانم نظر محکمی درباره‌ی آن ارائه کنم. ضمن اینکه ارائه‌ی چنین تفسیری هدف این پژوهش هم نیست[2]؛ اما به نظر می‌رسد طرح چنین تفسیری تنها راه ممکن برای پیراستن قرآن از

---

[1] به نظر ارائه چنین تفسیری دشوار است. برای مثال طباطبایی مجالی برای تفسیر خلاف تحدی نسبت به آیات تحدی در قرآن نمی‌بیند: «در اینکه قرآن کریم برای اثبات معجزه بودنش بشر را تحدی کرده هیچ حرفی و مخالفی نیست.» (محمدحسین طباطبایی. ***ترجمه‌ی تفسیر المیزان***. ذیل آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی بقره.)

[2] نظریه‌ای که برای توضیح آیات تحدی به ذهن من می‌رسد این است که اگر قرآن را در بستر ادبیات رایج زمانه‌ی آن بررسی کنیم، شاید وجود آیات تحدی چندان هم غریب و غیرمنتظره نباشد؛ چراکه به نظر می‌رسد ادبیات قرآن لااقل در بعضی مواضع از ادبیات عرب عصر نزول متأثر است. مثلاً استفاده مکرر قرآن از سوگند، از ویژگی‌های ادبیات جاهلی است. جلوه‌ی دیگری از ادبیات جاهلی،

استفاده‌ی زیاد از صنعت اغراق است. شاید بتوان آیات تحدی را جلوه‌ای از استفاده از همین صنعت قلمداد کرد. اما مهم‌تر از همه این است که تحدی در اشعار جاهلی نیز وجود داشته و رسمی جاری میان سخنوران پیش از اسلام بوده. شیخ طوسی می‌نویسد: «اگر کسی بگوید که امر بر آن‌ها روشن نبود و نمی‌دانستند منظور از تحدی و معارضه به مثل چیست، خواهیم گفت که اگر چنین بود راجع به آن سؤال کرده، می‌گفتند منظور از آن چیست؟ اما چطور چنین چیزی ممکن است، درحالی‌که آن‌ها با تحدی آشنا بوده، با یکدیگر در شعر و خطابه معارضه می‌کردند.» (شیخ طوسی. ***الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد***. ص ۲۷٤.) قطب راوندی می‌گوید: «اما قائلان به اینکه اعجاز قرآن در فصاحت و نظم هر دو برقرار است، گفته‌اند آنچه دلالت بر این امر می‌کند آن است که تحدی به فصاحت و نظم هر دو انجام شده. زیرا می‌بینیم که پیامبر (ص) آشکارا و به نحو مطلق تحدی می‌کند، بی‌آنکه به آن تخصیص زند... و قوم از او نپرسیدند که منظورش از تحدی چیست؛ آیا "مثل" قرآن در فصاحت را، صرف‌نظر از نظم، می‌طلبد یا هر دو را با هم یا غیر از این دو را طلب می‌کند؟ و این عمل کسانی است که از پیش این معنا را فهم کرده، از شک به دورند. زیرا اگر شک داشتند می‌پرسیدند و این تنها در صورتی ممکن است که تحدی در زمان آن‌ها رایج بوده باشد.» (قطب راوندی. به نقل از: محمدباقر مجلسی. ***بحار الأنوار***. ج ۸۹. ص ۱۳۵.) همچنین رافعی می‌نویسد: «در دوره‌ی جاهلیت نیز تحدی (یعنی طلب معارضه) در قصائد و خطب معمول بوده و آن را وسیله‌ی سربلندی نام و شهرت خود در مجامع عرب می‌دانستند.» (مصطفی صادق رافعی. ***اعجاز قرآن و بلاغت محمد***. ص ۱۳۲.) جواد علی نیز می‌گوید: «عادت اعراب این بود که با قصیده‌ها و سخنرانی‌ها با یکدیگر تحدی می‌کردند. آنان با اطمینانی که به طبع و سرشت قوی خود داشتند، با یکدیگر نبردی ادبی می‌کردند و بدین‌وسیله بر یکدیگر فخر می‌فروختند. وقتی پیروز می‌شدند و می‌توانستند رقیب را از میدان بیرون کنند، مشهور و بلندآوازه می‌شدند و این هماوردطلبی ادبی ویژگی فطری آنان بود.» (جواد علی. به نقل از: محمدعلی محمدی. ***اعجاز قرآن با گرایش شبهه‌پژوهی***. ج

تضاد است (منظور از «تضاد»، وجود تحدی در قرآن از یک سو و معجزه نبودن آن از سوی دیگر است.)

۲. ص ۳۳. علی‌رغم مراجعه به نسخه‌های مختلف ***المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*** جواد علی، موفق به یافتن نقل‌قول فوق نشدم. حتی رجوع به نسخه‌ی چاپ شده توسط انتشارات مورد مراجعه‌ی محمدی، یعنی «دار العلم للملایین»، که با مرجع محمدی تنها در سال چاپ اختلاف داشت، نتیجه‌ای در بر نداشت. به همین خاطر به نقل‌قول باواسطه اکتفا کردم.) این‌ها شواهدی است که نشان می‌دهد تحدی یک رسم ادبی در عصر نزول بوده. در این رسم، تحدی کنندگان ادعای اعجاز نداشته‌اند بلکه قصدشان تنها ادعای بزرگی کردن بوده. چه‌بسا کارکرد آیات تحدی در قرآن نیز چیزی فراتر از این سنت ادبی جاری زمانه نبوده باشد، همچنانکه در مواردی دیگر قرآن چنین کرده است.

فصل اول
اعجاز بیانی

در توضیح ماهیت اعجاز قرآن، نظریات مختلفی بیان شده است. از این میان، برجسته‌ترین این نظریات، معجزه بودن قرآن از نظر بیانی و برتری آن بر سایر متون به لحاظ ادبی است. این نظریه که در اینجا از آن با عنوان «اعجاز بیانی» یاد می‌کنم، کهن‌ترین توضیح برای چیستی اعجاز قرآن است.[1] در این فصل اولاً ادعای قائلان به اعجاز بیانی را طرح و نقد خواهم کرد؛ ثانیاً با ارائه‌ی شواهدی، سعی می‌کنم نشان دهم که نمی‌توان قرآن را به لحاظ بیانی معجزه دانست.

*

اعجاز بیانی عبارت است از اعجاز در فصاحت، بلاغت و نظم قرآن. گفته می‌شود معجزه‌ی هر پیامبری با زمانه‌ی آن پیامبر متناسب است.[2] مثلاً در عصر موسی (ع)

---

[1] در عنوان برخی از قدیمی‌ترین کتبی که در باب اعجاز قرآن به نگارش درآمده، از واژه‌ی «نظم» استفاده شده، ازجمله: ***نظم القرآن*** جاحظ (م ۲۵۵)؛ ***نظم القرآن*** ابوحنیفه دینوری (م ۲۸۲)؛ ***اعجاز القرآن فی نظمه و تألیفه*** محمد بن یزد واسطی (م ۳۰۷)؛ ***نظم القرآن*** ابوعلی حسن بن علی بن نصر (م ۳۱۲)؛ ***نظم القرآن*** ابن اخشید (م ۳۲۶) (ابراهیم اقبال. ***فرهنگنامه‌ی علوم قرآن***. ص ۳۱۰.) این نشان از برجسته بودن نقش اعجاز بیانی در نخستین مباحث پیرامون اعجاز قرآن دارد.

[2] ابوالقاسم خویی. ***بیان در علوم و مسائل کلی قرآن***. ص ۶۲. این نگاه ظاهراً مبتنی بر حدیثی است از امام هادی با همین مضمون: «ابن سکیت گوید به امام دهم علیه السّلام عرض کردم: چرا خدا حضرت موسی را با وسیله‌ی عصا و ید و بیضا و ابزار ابطال جادو فرستاد و حضرت عیسی را با وسیله‌ی طبابت و حضرت محمد (ص) را – که بر او و خاندانش و پیمبران درود باد – به‌وسیله‌ی کلام و سخنرانی؟ حضرت فرمود: چون خدا موسی علیه السّلام را مبعوث کرد جادوگری بر مردم آن

سحر و جادو رواج داشت، لذا معجزه‌ی او ظاهرش شبیه به سحر و جادو بود. در عصر عیسی (ع) طب یونانی به اوج خود رسیده بود، به این جهت معجزه‌ی او درمان بیماری‌ها و در حد نهایتش زنده کردن مرده بود. در عصر پیامبر (ص) نیز، اعراب در سخن و شناخت انواع آن به مهارت کامل رسیده بودند[1] و معجزه‌ی پیامبر (ص) قرآن است که اولاً مانند شعر و خطابه از جنس سخن است؛ ثانیاً اعراب صدر اسلام می‌توانستند معجزه بودن آن را درک کنند.

آنچه در مسئله‌ی اعجاز بیانی قرآن قابل‌توجه است، این است که قائلان به این نظر کمتر به ذکر شواهد می‌پردازند و عمدتاً (نه همیشه) از اینکه به نحو مصداقی بگویند چرا قرآن برتر از سایر سخنان عرب است، اجتناب می‌ورزند. من گمان می‌کنم علت این مسئله، ذوقی بودن ماهیت امر بیانی است و اینکه امر ذوقی چندان قابل اشاره نیست. چنانکه درباره‌ی آن گفته شده «یُدرک و لا یوصف[2].» مثلاً شاید هیچ‌کس

زمان غلبه داشت پس او از طرف خدا چیزی آورد که مانندش از توانائی آن‌ها خارج بود و به‌وسیله‌ی آن جادوی آن‌ها را باطل ساخت و حجت را برایشان ثابت کرد و عیسی علیه السّلام را در زمانی فرستاد که فلج و زمین‌گیری زیاد شده بود و مردم نیاز به طب داشتند پس او از جانب خدا چیزی آورد که مانندش را نداشتند پس به اجازه‌ی خدا مردگان را زنده کرد و کور مادرزاد و پیس را درمان نمود و حجت را برایشان ثابت کرد. و حضرت محمد (ص) را در زمانی فرستاد که خطبه‌خوانی و سخنوری – به گمانم شعر را هم فرمود – زیاد شده بود، پس آن حضرت از طرف خدا پندها و دستوراتی شیوا آورد که گفتار آن‌ها را باطل کرد و حجت را برایشان تمام نمود.» (کلینی. ***أصول الکافی***. کتاب «عقل و جهل». حدیث شماره‌ی ۲۰)

[1] یدالله نصیریان. ***علوم بلاغت و اعجاز قرآن***. ص ۱۰.

[2] مرتضی مطهری. ***نبوت***. ص ۲۲۴. سکاکی بر این عقیده بوده است. (محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ص ۶۹)

هرگز نتواند مدلل کند که چرا شعر حافظ بهتر از خواجوی کرمانی است، و اساساً چه‌بسا باشند اهالی شعری که خواجو را برتر از حافظ بدانند. این اختلاف، وقتی کار به ترجیح میان حافظ و سعدی برسد شکل پیچیده‌تری به خود می‌گیرد. می‌توان گفت فارسی‌زبانان اهل شعر به دو دسته تقسیم می‌شوند و گروهی حافظ را و گروهی سعدی را برتر می‌دانند و هیچ گروه هم به شکل دقیق نمی‌تواند نشان دهد که چرا این یا آن برتر است. به همین شکل، در معدود مواردی هم که مثال‌هایی از برتری بیانی قرآن بر دیگر سخنان عرب آورده می‌شود، توضیحات ارائه شده ذهن را نسبت به اعجاز بیانی قرآن قانع نمی‌کند، و نهایتاً می‌تواند برجستگی قرآن را نشان دهد. لذا در این فصل، برخلاف فصل‌های آتی، بیش از آنکه به نقد مصداقی مدعیات قائلین به اعجاز بیانی بپردازم، نقدهای کلی خود را به این دیدگاه مطرح خواهم کرد، و تنها در چند مورد به نقد مصداقی مدعاهای اعجاز بیانی قرآن خواهم پرداخت.

*

دلایل قائلین به اعجاز بیانی قرآن به دو دسته‌ی کلی قابل‌تقسیم است:

دلایل درونی: این دلایل شاهدهایی از متن قرآن هستند که نشان می‌دهند قرآن دارای زیبایی فرابشری است.

دلایل بیرونی: این دلایل شامل موارد زیر است:

۱– قیاس قرآن با سایر متون برای نشان دادن برتری بیانی قرآن؛

۲– بیان اقوال برخی افراد، عموماً مشرکین هم‌عصر پیامبر (ص)، که به‌نوعی دلالت بر فرابشری بودن قرآن دارد.

دلایل درونی:

شاید مهم‌ترین کاری که شخص معجزه‌باور باید انجام دهد تا مخاطب خود را نسبت به وجود اعجاز بیانی در قرآن قانع کند، این است که به‌صورت مصداقی، نمونه‌هایی از چنین اعجازی را معرفی کند. اگرچه عمده‌ی کسانی که درباب اعجاز قرآن می‌نویسند یا چنین کاری انجام نمی‌دهند، یا نهایتاً این مهم را در حد اشاره برگزار می‌کنند، اما محمدهادی معرفت در ***التمهید*** بخش مفصلی را – که در ترجمه‌ی فارسی حدود ۶۰۰ صفحه می‌شود – به معرفی مصادیقی از اعجاز بیانی قرآن اختصاص داده است. مسلماً طرح و نقد تمام آنچه او معرفی می‌کند در مجال کتاب حاضر نمی‌گنجد. لذا به‌صورت گزینشی، برخی از نمونه‌های موردنظر وی را معرفی و نقد می‌کنم. (البته همان‌طور که گفته شد، نمونه‌های انتخاب شده تنها بخشی از مدعیات معرفت هستند و چه‌بسا در میان نمونه‌های او شواهد قابل‌توجه‌تری هم به نفع اعجاز قرآن موجود باشد. اما من این موارد را انتخاب کردم، تا نشان دهم که آنچه به‌عنوان اعجاز بیانی به قرآن نسبت داده می‌شود، بیش از آنکه حقیقتاً معجزه باشد، نوعی معجزه تراشی است.)

پیش از آنکه وارد معرفی و نقد شوم، ذکر این نکته‌ی مهم لازم است که حتی اگر تمام فضائل بیانی قرآن که معرفت و دیگر باورمندان به اعجاز بیانی برمی‌شمارند درست باشد، آنگاه در بهترین حالت توانسته‌اند نشان دهند که قرآن به لحاظ بیانی متنی عالی است، نه اینکه معجزه باشد. همچنان که احتمالاً می‌توان در حجم مشابهی به بیان برجستگی‌های بیانی (مثلاً) گلستان سعدی یا مثنوی معنوی پرداخت، بی‌آنکه بتوان درمورد آن‌ها ادعای اعجاز کرد.

اکنون به این نمونه‌ها توجه کنید:

۱– معرفت در توضیح آیه‌ی:

﴿وَ جَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُون﴾[1]
«و برای شما، گوش و چشم‌ها و دل‌ها [ی سوزان] قرار داد، تا شاید شما سپاسگزاری کنید.»

مطالبی را در باب فضل تقدم سمع بر بصر ذکر می‌کند تا نشان دهد که این آیه بر اساس حکمت خاصی سمع را بر بصر مقدم داشته است. وی می‌نویسد:

«راز این نکته - که دانشمندان امروزی علم تشریح (فیزیولوژی) دریافته‌اند - آن است که دستگاه شنوایی انسان در مقایسه با عضو بینایی، به‌مراتب پیشرفته‌تر و پیچیده‌تر و دقیق‌تر است و از چند جهت بر آن برتری دارد؛ ازجمله اینکه گوش قادر به ادراک امور مجرد همچون موسیقی است؛ چنان‌که می‌تواند از لابه‌لای آواهای گوناگونِ درهم‌تنیده، آوای موردنظر را به‌طور مشخص، بشناسد؛ همان‌گونه که یک مادر می‌تواند صدای گریه‌ی فرزند خود را از میان انبوهی از صداها و آواها تشخیص دهد و گوش، همه‌ی این‌ها را در یک لحظه انجام می‌دهد. این در حالی است که چشم در جایی که مناظر گوناگون در

[1] نحل: ۷۶.

برابر آن گشوده شود، سردرگم می‌گردد و توانایی تشخیص گم‌شده‌ی خود را ندارد.»[1]

نقد:

نخست آنکه، معرفت برای ادعای خود مبنی بر اینکه دانشمندان علم تشریح به آنچه او می‌گوید باور دارند، سندی ذکر نمی‌کند. دوم آنکه، اگرچه موسیقی امری مجرد است، اما رنگ‌ها نیز ویژگی مشابهی دارند. لذا ازاین‌جهت سمع نسبت به بصر برتری ندارد. ضمن اینکه بصر علاوه بر درک مجردات، می‌تواند شکل و اندازه را که اموری انضمامی هستند نیز ادراک کند؛ حال‌آنکه سمع از درک امور انضمامی عاجز است. همچنین، اگر شخصی وارد سالن بزرگی شود که در آن مردم مشغول همهمه و شخص دنبال یکی از آشنایان خود باشد، چشم را نمی‌بندد تا با گوش سپردن آشنای خود را پیدا کند. بلکه برای این کار چشم می‌گرداند. مطلب دیگر اینکه اگر به مردم از میان سمع و بصر حق انتخاب تنها یکی را بدهند که تا پایان عمر با آن سر کنند، فکر می‌کنم عموم مردم بصر را انتخاب خواهند کرد.

این‌ها نکاتی است که می‌توان در فضیلت بصر بر سمع ذکر کرد. البته منظور من از بیان این نکات نشان دادن ضعف قرآن در آیه‌ی فوق نیست؛ چراکه اساساً قرار نیست در مقام بیان، هرچه مهم‌تر است ابتدا ذکر شود. چنانکه خداوند در آیه‌ی زیر می‌گوید:

﴿الْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِه﴾[2]

«مؤمنان همگی، به خدا و فرشتگانش و کتاب‌های او و فرستادگانش، ایمان آورده‌اند.»

---

[1] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۵. ص ۷۴.

[2] بقره: ۲۸۵.

در این آیه ملائکه بر رسل مقدم شده‌اند، حال‌آنکه در بسیاری از دستگاه‌های کلامی اسلام مقام رسل (به معنای انبیاء) بالاتر از ملائکه است.[۱] همچنین در دو آیه ی زیر، یک بار مؤمنین بر پیامبر (ص) مقدم شده‌اند و بار دیگر پیامبر (ص) بر مؤمنین:

﴿وَ كَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهيداً﴾[۲]

«و بدین گونه شما را گروهی میانه قراردادیم، تا بر مردم گواه باشید؛ و فرستاده [خدا] بر شما گواه باشد.»

﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمينَ مِنْ قَبْلُ وَ في هذا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاس﴾[۳]

«آن (خدا) در این (قرآن) و پیش از این (در کتاب‌های الهی) شما را "مسلمان" نامید، تا فرستاده (خدا) گواه بر شما باشد، و [شما] گواهان بر مردم باشید.»

۲– معرفت در جایی دیگر در مورد آیه‌ی:

---

[۱] امامیه و بخش عمده‌ی اهل سنت به برتری انبیاء بر ملائکه معتقدند. ن.ک: محمدجواد مشکور. ***سیر کلام در فرق اسلام***. ص ۳۶۱؛ جعفر سبحانی تبریزی. ***دانشنامه‌ی کلام اسلامی***. ج ۱. مدخل «انسان». ص ۵۲۷.

[۲] بقره: ۱۴۲.

[۳] حج: ۷۸.

﴿الزّانِیَةُ وَ الزّانی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَة﴾[1]
«زن زناکار و مرد زناکار، هر یك از آن دو را صد ضربه تازیانه بزنید.»

می‌نویسد:

«قرآن هنگام اشاره به دزدی مرد دزد را بر زن دزد، مقدم می‌دارد: ﴿وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما﴾[2]، اما هنگام اشاره به پدیده‌ی زنا برعکس عمل کرده، نخست زن زناکار و سپس مرد زناکار را نام می‌برد: ﴿الزّانِیَةُ وَ الزّانی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَة﴾. حکمت این امر روشن است؛ زیرا در زنا، زن نقش آغازگری را دارد و اوست که با زینت و زیور خود، مرد را به زنا فرامی‌خواند؛ درحالی‌که در دزدی، جرئت زن از مرد کمتر و نقش او نسبت به مرد کمتر است.»[3]

نقد:

۲-۱- زنا همواره میان یک مرد و یک زنِ آشکارکننده‌ی زینت رخ نمی‌دهد. فراوان است مواردی که زنی مطابق با حدود شرع حجاب را رعایت کرده، اما مرد نسبت به او میل زنا پیدا می‌کند و نهایتاً کار به زنا ختم می‌شود. از طرف دیگر، می‌توان گفت نقش مرد در زنا ازاین‌جهت بیشتر است که عموماً این مرد است که برای انجام آن پیش‌قدم می‌شود. درواقع می‌توان حدس زد که اگر قرآن ابتدا مرد زناکار، سپس زن

---

[1] نور: ۲.

[2] مائده: ۳۸.

[3] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۵. ص ۷۵.

زناکار را ذکر کرده بود، معرفت چنین استدلال می‌کرد که این تقدم به این خاطر است که عموماً مردان در زنا پیش‌قدم می‌شوند. به همین مناسبت، آنچه معرفت نشانه‌ی اعجاز قرآن می‌داند، حتی پذیرش آن در حد بلاغت عالی نیز محل تردید است، چه رسد به اعجاز.

۲-۲- درست در آیه‌ی بعدی، ترتیب مرد و زن زناکار جابجا می‌شود، که این مطلب نشان از بی‌وجه بودن کلام معرفت دارد:

﴿الزَّانِي لا يَنْكِحُ إِلاَّ زانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَ الزَّانِيَةُ لا يَنْكِحُها إِلاَّ زانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾[1]

«مرد زناکار جز با زن زناکار یا زن مشرك ازدواج نمی‌کند؛ و زن زناکار، جز مرد زناکار یا مرد مشرك، با او ازدواج نمی‌کند.»

۳- یکی از مواردی که گفته شده قرآن در برابر کلام عرب جاهلی قدفرازی کرده، آیه ی قصاص است که می‌گوید: ﴿لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ﴾[2]؛ یعنی «برای شما در قصاص، زندگانی است.» اعراب جاهلی با همین مضمون مَثَلی ساخته بودند که می‌گفت: «القتل أنفی للقتل؛» یعنی «کشتن، بازدارانده‌ترین است برای کشتن.» معرفت می‌نویسد:

> «عرب از واژه‌ی "قصاص" غفلت کرد و واژه‌ی "قتل" را به‌جای آن به کار برد؛ درحالی که توجه نداشت این واژه نمی‌تواند همه‌ی مقصود را

---

[1] نور: ۳.

[2] بقره: ۱۷۹.

برساند. آنچه مانع جنایت علیه دیگران شده، خون بی‌گناهان را حفظ می‌کند، کیفر قصاص است که نوع خاصی از قتل به شمار می‌آید و دیگرگونه‌های قتل، نه‌تنها از این بزه جلوگیری نمی‌کند، بلکه ممکن است زمینه‌ساز قتل‌های بعدی باشد.»[۱]

وی در ادامه دوازده جهت برتری برای آیه‌ی قصاص نسبت به مَثَل جاهلی برمی‌شمارد، ازجمله می‌گوید:

«۱- عبارت "القصاص حیاة" در آیه‌ی شریفه دارای دو کلمه است؛ درحالی‌که عبارت "القتل أنفی للقتل" سه کلمه دارد؛ ۲- در جمله‌ی "القتل أنفی للقتل" واژه‌ی قتل دو بار تکرار شده؛ درحالی‌که در آیه، تکراری رخ نداده است؛ ۳- هر قتلی مانع قتل نیست؛ مگر آن‌که بر اساس قانون قصاص باشد؛ ۴- از دیگر سو، مَثَل عربی دارای تناقض آشکار است؛ زیرا یک چیز نمی‌تواند نفی‌کننده‌ی خود باشد، پس چگونه قتل می‌تواند قتل را نفی کند! ۵- از سوی دیگر در مَثَل عربی، اَفعل تفضیل از فعل عدمی -که تفاضل در آن بی‌معناست- ساخته شده؛ درحالی‌که آیه از این نقص به دور است.»[۲]

نقد:

---

[۱] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۵. ص ۸۰.

[۲] همان. ص ۸۱-۸۴.

۳–۱– آیه‌ی موردبحث در کمترین حالتی که معنا دارد، با حذف «لَکُمْ» می‌شود ﴿فِي الْقِصاصِ حَیاة﴾ و دارای سه کلمه است. یعنی نمی‌توان «فِي» را از آن حذف کرد، زیرا معنا آسیب می‌بیند. ازاین‌جهت هر سه جمله، سه کلمه دارند.

۳–۲– صرف تکرار یک کلمه، موجب نقصان کلام نیست. چه‌بسا تکرارهایی که بر زیبایی کلام می‌افزایند.[1] نمونه‌اش «ردیف» در شعر و آرایه‌ی «تصدیر» یا «رد العجز علی الصدر» است. این آرایه یعنی آنچه در ابتدای بیت می‌آید، مجدداً در آخر بیت ذکر شود، مانند این شعر حافظ:

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست   عالمی دیگر بباید ساخت وز نو آدمی[2]

«القتل أنفی للقتل» را نیز می‌توان مصداقی از رد العجز علی الصدر دانست که تکرار آن آسیب‌زننده نیست.

۳–۳– درست است که هر قتلی مانع قتل نیست، اما در زبان طبیعی همیشه گوینده محدوده‌ی مصادیق را صراحتاً مشخص نمی‌کند؛ بلکه در بسیاری موارد فهم این بخش از کلام را به شنونده وامی‌گذارد. برای مثال، شخصی ممکن است بگوید: «من از خوردن بسیار لذت می‌برم.» در اینجا مشخصاً منظور او این است که از خوردن غذاهای خوشمزه بسیار لذت می‌برد، نه اینکه از فعل خوردن به نحو مطلق (که شامل غذای بدمزه

---

[1] حسن خرقانی فصل چهارم کتاب خود ***زیباشناسی قرآن از نگاه بدیع*** را تحت عنوان «تکرارهای هنری در قرآن کریم» به بررسی زیبایی‌های مبتنی بر تکرار در قرآن اختصاص داده است.

[2] حافظ. ***دیوان حافظ***. غزل شماره‌ی ۴۷۰.

یا حتی چیزهای مسموم می‌شود) لذت ببرد. اما گوینده دامنه‌ی مصادیق خوردن را مشخص نمی‌کند و آن را به فراست شنونده وامی‌گذارد. این همان کاری است که در «القتل أنفی للقتل» رخ‌داده است. مخاطب این مثل می‌فهمد که منظور از قتل نخست، هر قتلی نیست؛ بلکه قتلی است که جنبه‌ی قصاص دارد. لذا اشکال سوم معرفت وارد نیست.

علاوه بر این، در مورد ﴿لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ﴾ نیز باید گفت که در تمامی انواع قصاص حیات وجود ندارد. مثلاً اگر کسی گوش دیگری را قطع کند و به حکم قصاص گوش او را قطع کنند، آیا چنین قصاصی حافظ حیات است؟ پاسخ منفی است. البته باید توجه داشت که در اینجا هم خدشه‌ای به کلام قرآن وارد نیست؛ زیرا آنچه در مورد «من از خوردن بسیار لذت می‌برم» گفته شد، در مورد این آیه نیز صادق است و مخاطب قرآن می‌فهمد که منظور قرآن از قصاص، قصاص در قتل است، نه قصاص در جرح.

۳-۴- یک چیز تنها زمانی نمی‌تواند خود را نفی کند، که نه‌تنها از جهت مفهوم، بلکه از جهت مصداق هم همان چیز باشد. مثلاً یک سخن می‌تواند سخن دیگر را نفی کند؛ زیرا اگرچه هر دو به لحاظ مفهومی «سخن» هستند، اما دو مصداق متفاوت از سخن می‌باشند. در مورد مَثَل عربی نیز، قتل اول با قتل دوم به لحاظ مفهوم یکی بوده، اما به لحاظ مصداق متفاوت است. قتل نخست قتلی است که از روی مجازات انجام می‌شود، و قتل اول قتلی است که ابتدائاً صورت می‌پذیرد.

۳-۵- معلوم نیست که معرفت چرا نفی کردن را فعل عدمی می‌داند. اصطلاح «فعل عدمی» جایی است که فرد با عدم انجام فعل، سبب انجام کاری شود؛ مثل جایی که سکوت علامت رضا است، یا روزه گرفتن که اگرچه پرهیز از فعل خوردن و آشامیدن است، اما فی‌نفسه عمل به فرمان خدا محسوب می‌شود. اما نفیی که در مَثَل عربی مطرح

است، توسط قتل صورت می‌گیرد که فعل عدمی نیست. علاوه بر این، «أنفی» به‌عنوان یک لغت در متن یک مَثَل مورد استفاده‌ی عام بوده و نمی‌توان به آن اشکال لغوی گرفت. زیرا در زبان هرچه تداول عام بیابد، صحیح است و اگر دستور زبان عربی که در قرون بعدی تدوین شده توانایی اشتمال چنین مواردی را ندارد، این ضعف آن دستور است، نه اشکال چنین لغتی. به عبارتی – لااقل از منظر دستور زبان توصیفی – این دستور زبان است که از پی استعمال زبان می‌رود، نه برعکس آن.

۴– معرفت در مورد آیه‌ی:

﴿وَ قيلَ يا أَرْضُ ابْلَعي ماءَكِ﴾[1]
«و گفته شد: "ای زمین، آبت را فروبر."»

می‌نویسد:

> «آنگاه آب را از باب استعاره‌ی کنایی، برای اشاره به غذا استعاره گرفته؛ زیرا آب از جهتی، شبیه به غذا است؛ چراکه آب در رویاندن کشت و کار و درختان، همان نقشی را بازی می‌کند که غذا درباره‌ی

---

[1] هود: ۴۴.

> انسان بر عهده دارد. هم‌چنین واژه‌ی "ابلعی" را قرینه‌ی استعاره قرار داده است؛ زیرا این واژه برای غذا – و نه آب – به‌کار می‌رود.»[1]

نقد:

چنانکه معرفت بیان می‌کند، بلع با غذا مناسبت دارد، نه با آب و توضیح معرفت بیش از آنکه شاهدی بر اعجاز بنماید، تلاشی برای خدشه وارد نشدن به بلاغت قرآن به نظر می‌رسد. البته من فکر می‌کنم اساساً نیازی به این توجیهات نیست. کلام – خصوصاً در متون خلاق و ادبی مانند قرآن یا شعر – امر صُلبی نیست که در آن یک واژه تنها و تنها در همان معنایی که عموماً به‌کار می‌رود قابل‌استفاده باشد. می‌توان بلع را برای آب هم به‌کار برد و حتی می‌توان آن را برای هوا در جمله‌ای مانند «هوای تازه را بلعید» استفاده کرد.

این نمونه از کلام معرفت را ذکر کردم تا نشان داده باشم که او و کسانی که مانند او فکر می‌کنند، برای اثبات یک آموزه‌ی کلامی، یعنی اعجاز قرآن، دست به چه تکلفاتی می‌زنند و چگونه دامنه‌ی کاربرد واژگان را بسط می‌دهند. ضمن اینکه اگر همین جمله را یک شاعر جاهلی بیان کرده بود، احتمالاً به‌سادگی از آن برای نشان دادن ضعف کلام او استفاده می‌کردند و می‌گفتند کاربرد بلع برای آب نامناسب است.

۵– در آیه‌ی بالا، که معرفت عنوان «خیره‌کننده‌ترین آیه در قرآن»[2] را به آن داده، می‌خوانیم:

---

[1] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۵. ص ۱۰۱.

[2] همان. ص ۹۹.

﴿وَ قيلَ يا أَرْضُ ابْلَعي ماءَكِ وَ يا سَماءُ أَقْلِعي﴾
«و گفته شد: "ای زمین، آبت را فروبر! و ای آسمان، خودداری کن!"»

معرفت در بخشی از شمارش فضائل این آیه می‌نویسد:

«به دلیل رعایت پنج نکته، زمین را بر آسمان مقدم داشته است: ۱- مردم بهره‌ی بسیاری از زمین می‌برند؛ زیرا بر روی آن استقرار می‌یابند و عرصه‌ی زندگی آنان است؛ ۲- کشتی‌ای که وسیله‌ی نجات نوح (ع) و همراهان او بود، بر روی زمین استقرار یافت؛ ۳- زمین علاوه بر فروبردن آبی که خود جوشانده بود، آب آسمان را نیز فروبرد؛ ۴- هدف، آن بود که مخالفان نوح (ع) به سبب معصیت‌ها و سرکشی‌هایی که بر روی زمین انجام داده بودند، در خود زمین هلاک شوند؛ ۵- غرق کردن آنان از زمین آغاز شد و بدین سبب، خداوند فرمود: "و چون فرمان ما در رسید و تنور به فوران درآمد..."؛ بنابراین نخستین جوشش آب از زمین بوده است.»[1]

نقد:

اجازه بدهید در مقابل کلام معرفت، و به سبک او، پنج فضیلت برای آسمان نسبت به زمین بربشماریم تا نشان داده شود که کلام معرفت تا چه پایه من‌عندی است و می‌توان با این قسم دلیل‌آوری‌ها علیه قرآن نیز استدلال نمود:

---

[1] همان. ص ۱۰۹.

۱- آسمان به‌مراتب از زمین بزرگ‌تر است؛ ۲- آسمان در بالا و زمین در زیر قرار دارد، و امر عالی بر امر دانی مقدم است؛ ۳- آسمان ظرف و زمین مظروف است. اگر آسمان نباشد، زمین هم نیست؛ اما اگر زمین نباشد آسمان همچنان پابرجاست؛ ۴- اگر آبی از آسمان نبارد، زمین خشک و بی‌حاصل خواهد شد. پس زمین به‌خودی‌خود به حال انسان سودمند نیست و خیر آن وابسته به خیر آسمان است؛ ۵- خداوند در قرآن پنج بار به آسمان سوگند خورده[1]، اما تنها دو بار به زمین سوگند یاد می‌کند.[2]

۶- معرفت در مورد آیه‌ی بالا می‌گوید علت اینکه «ماء» در این آیه به‌جای جمع، به‌صورت مفرد به‌کار رفته چنین است:

> «نخست، آنکه جمع، نوعی تکثیر و فزونی را می‌رساند که با مقام کبریایی و اظهار عظمت پروردگان سازگار نیست. دوم، آنکه مفرد بودن با نوعی تحقیر و نکوهش همراه است و با مقام قهر و غلبه‌ی مالکیت خداوند بر زمین سازگارتر است. راز آوردن آسمان و زمین به‌صورت مفرد نیز همین نکته است.»[3]

نقد:

مجدداً در اینجا با دلایلی تصنعی از جانب معرفت مواجه هستیم. می‌توان حدس زد که اگر در این آیه «ماء» به‌صورت جمع آمده بود، معرفت دلایلی شبیه به دلایل زیر را برای نشان دادن بلاغت خاص قرآن ذکر می‌کرد:

---

[1] ذاریات: ۷؛ بروج: ۱؛ طارق: ۱؛ طارق: ۱۱؛ شمس: ۵.

[2] طارق: ۱۲؛ شمس: ۶.

[3] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۵. ص ۱۱۴.

نخست، آنکه جمع، نوعی تکثیر و فزونی را می‌رساند که در اینجا به عظمت واقعه و قدرت الهی اشاره دارد. دوم، ازآنجایی که تمام حیات متکثر بر روی زمین از آب پدیدار شده، ذکر «ماء» به‌صورت جمع دلالت بر کثرت موجودات روی زمین دارد و...

۷– معرفت ذیل عنوان «تجسم معانی قرآن در ضرب‌آهنگ حروف آن» این ادعا را مطرح می‌کند که:

> «ازجمله شگفتی‌های قرآن، نظم عجیب و سبک بی‌بدیل آن است که میان آهنگ حروف و نفوذ معانی، تناسب و هماهنگی خاصی وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که گویی لفظ و معنا در تأثیرگذاری و نفوذ بیشتر با یکدیگر رقابت دارند و در حرکتی هماهنگ، یکی گوش را تسخیر می‌کند و دیگری قلب را.»[1]

سپس نمونه‌هایی برای گفته‌ی خود ذکر می‌کند:

> «در آیه‌ی ﴿وَ ما هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذابِ﴾[2] واژه‌ی "زحزحه" پیش از معنا، با زنگ آهنگ خود حرکت تدریجی و آهسته را به تصویر

---

[1] همان. ص ۲۲۳.

[2] بقره: ۹۶.

می‌کشد... در آهنگ واژه‌ی "غساقاً"[۱] بنگر که چگونه حالت تهوعی را که نوشندگان نگون‌بخت دچار آن می‌شوند به تصویر می‌کشد... واژه‌ی "ضریع"[۲] با ضرب‌آهنگ شدید و سنگین خود، پیش از دلالت وضعی، حالت زار خورنده‌ی آن را نشان می‌دهد.»[۳]

نقد:

قضاوت درباره‌ی آنچه معرفت در این مثال‌ها بیان می‌کند نیازمند دانش خاصی نیست و صرفاً به شهود کاربران زبان بازمی‌گردد. حتی دامنه‌ی این قضاوت به کاربران زبان خاصی هم محدود نیست؛ زیرا معرفت راجع به آهنگ کلمات ادعا می‌کند، نه معانی آن‌ها. در اینجا قضاوت شخصی من این است که هیچ‌کدام از سه مورد بالا آنچه معرفت می‌گوید را به ذهن متبادر نمی‌کنند. در نظر من نه «زحزحه» حرکت تدریجی را تصویر می‌کند، نه «غساقاً» با حالت تهوع نسبتی دارد و نه «ضریع» بر حالت زار دلالت می‌کند. البته هر کس که کلام معرفت را بخواند باید شخصاً درباره‌ی صدق آن قضاوت کند. اگر واقعاً کلمات فوق آنچه معرفت مدعی است را به ذهن کسی می‌آورند، آن شخص باید بپذیرد که قرآن در این چند مورد حد والایی از سخن‌پردازی را به نمایش گذاشته، که البته هنوز به معنای اعجاز قرآن نیست.

---

[۱] در ﴿لا یَذُوقُونَ فیها بَرْداً وَ لا شَراباً (۲۴) إِلاَّ حَمیماً وَ غَسَّاقاً (۲۵)﴾؛ «در آنجا هیچ سردی و نوشابه‌ای نمی‌چشند، (۲۴) جز آبی سوزان و چرکاب، (۲۵)» (نبأ: ۲۴ و ۲۵)

[۲] در ﴿لَیْسَ لَهُمْ طَعامٌ إِلاَّ مِنْ ضَریعٍ﴾؛ «هیچ غذایی برای آنان جز از خار تلخ، بدبو و زهردار نیست.» (غاشیه: ۶)

[۳] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۵. ص ۲۲۸ و ۲۲۹.

۸– معرفت در فصلی دیگر ذیل عنوان «تشبیه نیکو و تصویرسازی چشم‌نواز قرآن» چند نمونه را به‌عنوان مصادیق این عنوان معرفی می‌کند:

> «خداوند در آیه‌ی ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّور﴾[۱] هدایت را به نور، ضلالت را به تاریکی، و هدایت‌یابی را به برآمدن از تاریکی به‌سوی نور تشبیه کرده است.»[۲]

نقد:

تشبیه هدایت به نور احتمالاً یکی از ابتدایی‌ترین تشبیهاتی است که در تاریخ، خصوصاً در ادبیات دینی، به ذهن بشر رسیده است. برای مثال تنها کافی است بدانیم که آیین مانوی پیش از اسلام نه‌تنها به این تشبیه توجه کرده، بلکه آن را کانون تعالیم خود قرار داده و با برقراری دوگانه‌ی نور و ظلمت – به‌عنوان نمادهای نیکی و بدی – سنگ بنای خود را بر این تشبیه گذاشته است. حتی پیش از آیین مانوی، آیین مزدیسنا یا دین زرتشتی نیز تقابل نور و ظلمت را مطرح کرده است.

۹– معرفت می‌نویسد:

> «خداوند در جای دیگر، این معنا را بیان می‌کند که تنها خداوند می‌تواند درخواست‌ها را اجابت و آرزوها را برآورده سازد، اما خدایانی

---

[۱] بقره: ۲۵۷.

[۲] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۵. ص ۳۴۵.

که مردم در کنار خداوند [یکتا] می‌پرستند، توانایی انجام دادن کاری را ندارند و هیچ خیر و بهره‌ای را، هرچند ناچیز، به آنان نمی‌رسانند، پس این معنا را این‌گونه، شگفت‌آور ترسیم می‌کند: ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَ الَّذينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا يَسْتَجيبُونَ لَهُمْ بِشَيْ‌ءٍ إِلاَّ كَباسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْماءِ لِيَبْلُغَ فاهُ وَ ما هُوَ بِبالِغِهِ وَ ما دُعاءُ الْكافِرينَ إِلاَّ في‏ ضَلالٍ﴾[1]»[2]

نقد:

به نظرم این مدعای معرفت نیازمند نقد نیست؛ زیرا به‌وضوح هیچ برجستگی خاصی در تعبیر این آیه وجود ندارد. برای مقایسه، در زیر چند شعر فارسی را که به‌صورت سرسری انتخاب کرده‌ام می‌آورم تا نشان داده باشم چه نوع تشبیهی می‌تواند یک تشبیه خوب باشد و قضاوت را به خوانندگان وامی‌گذارم:

سعدی از سرزنش خلق نترس هیهات
غرقه در نیل چه اندیشه کند باران را؟[3]
(سعدی)

---

[1] رعد: ۱۴؛ «فراخوان حق تنها از آنِ اوست؛ و غیر از او، کسانی را که (مشرکان) می‌خوانند، هیچ‌چیزی از (دعای) آنان را نمی‌پذیرند؛ مگر همانند کسی (هستند) که دو کف (دست) ش را به‌سوی آب می‌گشاید تا [آب] به دهانش برسد، درحالی‌که آن (آب) به (دهان) او نخواهد رسید؛ و خواندن (غیر خدا توسط) کافران جز در گمراهی نیست.»

[2] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۵. ص ۳۵۵.

[3] سعدی. ***کلیات سعدی***. غزل شماره‌ی ۱۷.

حباب‌وار براندازم از نشاط کلاه

اگر ز روی تو عکسی به جام ما افتد[١]

(حافظ)

ز خنده‌رویی گردون، فریب رحم مخور

که رخنه‌های قفس، رخنه‌ی رهایی نیست[٢]

(صائب)

در دل هیچ‌کس ندارم جای

آرزوی هلاک را مانم[٣]

(طالب آملی)

از جهان بی‌بهره را نبود تمنا عمر خضر

روز کوتاه از برای روزه‌داران بهتر است[٤]

(کلیم همدانی)

---

[١] حافظ. ***دیوان حافظ***. غزل شماره‌ی ١١٤.

[٢] محمد قهرمان. ***برگزیده‌ی اشعار صائب و دیگر شعرای معروف سبک هندی***. ص ٥٢.

[٣] همان. ص ٧٥.

[٤] همان. ص ٩٦.

به هیچ آهنگ، عرض مدعا صورت نمی‌بندد
چو مضمون بلند افتاده‌ام در خاطر لالی[1]
(بیدل دهلوی)

۱۰– معرفت می‌نویسد:

«خداوند در جای دیگری می‌خواهد ضعف و ناتوانی این خدایان یا اولیا[ی دروغین] را ترسیم کند و نشان دهد که پناهگاهی که مشرکان در سایه‌ی پرستش این خدایان می‌جویند و می‌خواهند در سایه‌ی حمایت آن آرامش گیرند، سست و بی‌بنیاد است، پس این معنا را این‌چنین در کنار یکدیگر ترسیم می‌کند: ﴿مَثَلُ الَّذينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِياءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتاً وَ إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ﴾[2].»[3]

نقد:

در اینجا نیز چند بیت از اشعار تنها یک شاعر فارسی، یعنی صائب تبریزی، را معرفی می‌کنم که در آن‌ها استعاره‌هایی با محوریت عنکبوت به‌کار رفته و مقایسه و قضاوت را به خوانندگان وامی‌گذارم. در نظر من این اشعار زیباتر و حتی بعضاً به لحاظ مفهومی عمیق‌تر از آیه‌ی فوق هستند:

---

[1] همان. ص ۱۲۵.

[2] عنکبوت: ۴۱؛ «مثال کسانی که غیر از خدا سرپرستانی گزیده‌اند، همچون مثال عنکبوت است که خانه‌ای برگزیده، درحالی‌که قطعاً سست‌ترین خانه‌ها خانه عنکبوت است اگر (برفرض) می‌دانستند.»

[3] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۵. ص ۳۵۶.

وای بر من کز کهن‌سالی درین محنت‌سرا
عنکبوت رشته طول امل شد دل مرا
*
مگس را بی تردد عنکبوت آرد به دام خود
ید طولاست در تحصیل روزی گوشه‌گیران را
*
جز من که یار را به نگه صید کرده‌ام
با دام عنکبوت که عنقا گرفته است؟
*
نظر چون عنکبوت از گوشه‌گیری بر مگس دارد
اگر کنجی زمردم زاهد شیاد می‌گیرد
*
به این باریک‌بینی عنکبوت از حرص کوته‌بین
که خود پیش از مگس در دام می‌افتد نمی‌بیند
*
اگر ز کنج قناعت قدم برون ننهی
چو عنکبوت ترا رزق پر برون آرد
*
گذشت خواجه و چون عنکبوت مرده هنوز
مگس شکار کند رشته‌های آمالش
*

می‌تند در خانه‌های کهنه اکثر عنکبوت
بیشتر در طینت پیران بود مأوای حرص[1]

۱۱– معرفت می‌نویسد:

«قرآن در جایی دیگر، به همین روش، تصویری از مسلمانان را پیش از اسلام آوردن و زمانی که در آستانه‌ی غلتیدن در جهنم بودند این‌چنین ترسیم کرده است: ﴿وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمیعاً وَ لا تَفَرَّقُوا وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْداءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْواناً وَ كُنْتُمْ عَلى شَفا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْه﴾[2] عبارت ﴿كُنْتُمْ عَلى شَفا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ﴾؛ "شما بر لبه‌ی پرتگاهی از آتش بودید،" نشان می‌دهد که آنان در آستانه‌ی غلتیدن در آتش بوده‌اند و گام‌ها آنان چنان می‌لغزید که با افتادن در ورطه‌ی عذاب، فاصله‌ای نداشتند. ما در اینجا، درصدد بیان دقت این تشبیه و انطباق آن با واقع نیستیم، بلکه می‌خواهیم تصویری را تبیین کنیم که قرآن از پریشانی آنان ترسیم کرده و ذهن از "در آستانه‌ی نابودنی قرار گرفتن آنان" ساخته است.

---

[1] صائب تبریزی. ***دیوان صائب تبریزی***.

[2] آل‌عمران: ۱۰۳؛ «و همگی به ریسمان خدا، تمسّك جویید، و پراکنده نشوید؛ و نعمتِ خدا را بر خودتان، به یاد آرید، آنگاه که دشمنان (یکدیگر) بودید، و [او] میان دل‌های شما، الفت انداخت، پس به (برکتِ) نعمت او، برادران (همدیگر) شدید. و شما بر کنار حفره‌ای از آتش بودید، و شما را از آن نجات داد.»

اگر قلم نقاش می‌توانست با کمک رنگ‌ها، از این حرکتِ نقش‌بسته در خیال، تصویری صامت را ترسیم کند، کاری بس شگرفت در عالم هنر انجام داده بود. جالب، این است که نقاش هم قلم دارد و هم بوم و هم رنگ، اما قرآن تنها با استفاده از الفاظ این مهم را به انجام رسانده است.»[1]

نقد:

در اینجا مجدداً با یک نمونه‌ی ادبی متوسط مواجه هستیم که معرفت سعی دارد آن را به‌عنوان یک شاهکار، بلکه معجزه، معرفی کند. پس بار دیگر با ذکر چند نمونه از شعر فارسی، این بار در زمینه‌ی تصویرسازی، مقایسه‌ای را برقرار کرده، قضاوت را به خوانندگان وامی گذارم:

حافظ معشوق را در هنگام ملاقات چنین تصویر می کند:

زلف آشفته و خوی کرده و خندان‌لب و مست
پیرهن چاک و غزل‌خوان و صراحی در دست

نرگسش عربده‌جوی و لبش افسوس کنان
نیم شب دوش به بالین من آمد بنشست[2]

---

[1] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۵. ص ۳۶۰.

[2] حافظ. ***دیوان حافظ***. غزل شماره‌ی ۲۶.

مهدی حمیدی شیرازی، شاعر معاصر، که در میان خیل نام‌آوران شعر فارسی چندان هم شناخته‌شده نیست، در چهارپاره‌ای به شرح یکی از جنگ‌ها میان خوارزمشاهیان و مغولان پرداخته. شعر او با این تصویرسازی خیره‌کننده آغاز می‌شود:

به مغرب سینه مالان قرص خورشید   نهان می‌گشت پشت کوهساران
فرومی‌ریخت گردی زعفران‌رنگ   به روی نیزه‌ها و نیزه‌داران

ز هر سو بر سواری غلت می‌خورد   تن سنگین اسبی تیرخورده
به زیر باره می‌نالید از درد   سوار زخم‌دار نیم‌مرده

ز سم اسب می‌چرخید بر خاک   به‌سان گوی خون‌آلود، سرها
ز برق تیغ می‌افتاد در دشت   پیاپی دست‌ها دور از سپرها

میان گردهای تیره چون میغ   زبان‌های سنان‌ها برق می‌زد
لب شمشیرهای زندگی‌سوز   سران را بوسه‌ها بر فرق می‌زد

نهان می‌گشت روی روشن روز   به زیر دامن شب در سیاهی
در آن تاریک‌شب می‌گشت پنهان   فروغ خرگه خوارزمشاهی[1]

از این نمونه‌ها می‌توان چندین جلد کتاب به‌مراتب قطورتر از کتاب معرفت در وصف اشعار فارسی، و احتمالاً اشعار هر زبان دیگری، نگاشت. ضمن اینکه بحث فقط بر

---

[1] مهدی حمیدی شیرازی. ***پس از یک سال***. ص ۱۷۲.

سر کمیت نیست. در نظر من دو نمونه‌ی فوق از شعر فارسی –که برای یافتنشان تنها به حافظه‌ی خود رجوع کردم و به جستجوی جدی در میان گنجینه‌ی شعر فارسی دست نزدم – در مقام تصویرسازی به‌وضوح برتر از مثالی هستند که معرفت از قرآن انتخاب کرده است.

*

در این مجال مختصر فرصت آن نیست تا تمام گفته‌های معرفت ارزیابی شده، در مقابل هرکدام نمونه‌ای غیرقرآنی ذکر شود. لذا به همین مقدار بسنده می‌کنم. اما پیش از اینکه ادامه‌ی بحث را دنبال کنم، مطلبی را از مرتضی مطهری نقل می‌کنم که در نظرم قابل‌توجه است. وی می‌گوید:

> «بعضی اشخاص می‌گویند ما قبول می‌کنیم که پیغمبران معجزه آورده‌اند و از آن جمله خود قرآن. شما می‌گویید قرآن معجزه است به دلیل اینکه کسی مثل آن را نیاورده است. می‌گوید در هر رشته‌ی علمی یا ذوقی و صنعتیِ بشر بالأخره یک نفر هست که حد اعلی است که دیگران مثل [اثر] او را نمی‌توانند بیاورند. آیا این دلیل معجزه بودن است؟ شما در تمام شاهکارهای بشری مثلاً ادبی یا صنعتی، پیدا خواهید کرد شاهکاری را که دیگران هر چه تلاش کرده‌اند نتوانسته‌اند مثل آن را بیاورند. مثلاً می‌گویند در حماسه، هزار سال است که شاهنامه فردوسی به وجود آمده است و بعدازآن خیلی افراد دیگر خواسته‌اند شعر حماسی بگویند ولی نتوانسته‌اند مثل او بیاورند. واقعاً همه‌ی شعرای فارسی‌زبان

> دیگر از هزار سال پیش تا امروز ناتوان بوده‌اند که مثل فردوسی حماسه بگویند... معجزه به آن معنایی که اصطلاح متکلمین است (به آن معنا که قرآن آورده، ما به لفظ معجزه کار نداریم، آیت) این است که آن کار نشان بدهد که کار غیر بشری است نه اینکه حد اعلایی است که بشر انجام می‌دهد و دیگران فقط نمی‌توانند.»[۱]

اگر کلام مطهری را بپذیریم، که به نظر من معقول و پذیرفتنی است، تمام تحسینی که از جانب اعجازباوران، مانند معرفت، درباره‌ی قرآن بیان شده و تمام ممیزات ادبی که به قرآن نسبت داده می‌شود، *حتی اگر صادق باشند*، نهایتاً می‌توانند نشان دهند که قرآن متنی است که از سایر متون بالاتر است؛ یعنی چیزی شبیه به شاهنامه‌ی فردوسی در حماسه، که مطهری مثال می‌زند. اما این تلاش‌ها نمی‌توانند نشان دهند که قرآن معجزه است. و این شاید بزرگ‌ترین نقص قلم‌فرسایی‌هایی است که قرن‌ها در وصف اعجاز بیانی قرآن انجام گرفته است.

دلایل بیرونی:

دلایل بیرونی–۱– یکی از دلایلی که مدافعین اعجاز بیانی قرآن در دفاع از این دیدگاه بیان می‌کنند آن است که باوجود تحدی قرآن، از هزار و چهارصد سال پیش تا به امروز، کسی نتوانسته متنی مانند قرآن بیاورد. این ادعای بزرگی است. مدافعین اعجاز قرآن با ذکر برخی هماوردی‌ها با قرآن و قیاس آن‌ها با متن قرآن، تلاش کرده‌اند نشان

---

[۱] مرتضی مطهری. ***نبوت***. ص ۱۰۱.

دهند که هیچ‌کدام از این هماوردی‌ها به پای قرآن نمی‌رسد و ازاین‌جهت، تحدی قرآن تا به امروز بی‌پاسخ مانده.

اما در اینجا پرسش مهمی وجود دارد، و آن اینکه چه متنی هماورد قرآن محسوب می‌شود؟ بعضی تلاش کرده‌اند با جابجایی برخی از کلمات یک آیه یا یک سوره، اقدام به هماوردی با قرآن کنند. این هماوردی البته به یک معنا درست است؛ چراکه از طرفی قرآن صورت هماوردی را تعیین نکرده، و از طرف دیگر با تغییر حتی یک کلمه از هر کلام، کلام جدیدی خلق می‌شود، ولو اینکه بسیار شبیه به کلام نخستین باشد. مثلاً اگر من به‌جای شعر زیر از سعدی:

بگذار تا مقابل روی تو بگذریم ——— دزدیده در شمایل خوب تو بنگریم[1]

بنویسم:

بگذار کز برابر روی تو بگذریم ——— دزدیده در شمایل خوب تو بنگریم

به لحاظ منطقی شعر جدیدی خلق کرده‌ام. بااین‌حال، واقع امر این است که در عرف عقلا من با سعدی هماوردی نکرده‌ام، بلکه نازل‌ترین سطح از تقلید را نسبت به او انجام داده‌ام. پس به نظر می‌رسد منظور از هماوردی، به معنای عرف‌پسند کلمه، آوردن متنی است بالکل (یا تا حد زیادی) متفاوت، اما به لحاظ کیفی در حد متن اصلی.

---

[1] سعدی. ***کلیات سعدی***. غزل شماره‌ی ۴۳۷.

اگر این حرف درست باشد، سوره‌ی زیر که به قصد هماوردی با قرآن ساخته شده و در کتاب ***حسن الایجاز*** آمده، نمی‌تواند هماورد قرآن محسوب شود:

«الحمد للرحمن. رب الاکوان. الملک الدیان. لک العباده و بک المستعان. اهدنا صراط الأیمان.»[1]

خویی به‌درستی می‌گوید:

«معنای معارضه این نیست که شخصی در مقام معارضه با یک کلام فصیح از اسلوب و ترکیب آن، تقلید کند و تنها بعضی از الفاظ و کلمات آن را تغییر دهد و کلام دیگری از آن بسازد و نام این عمل را معارضه بگذارد. اگر معنای معارضه این باشد، می‌توان با هر کلامی معارضه نمود و این آسان‌ترین راهی بود برای اعرابی که با پیامبر (ص) معاصر بودند، ولی چون آن‌ها با اسلوب معارضه آشنا بودند و رموز بلاغت قرآن را درک می‌کردند، این بود که زیر بار معارضه با قرآن نرفتند و بر عجز و ناتوانی خویش اعتراف نمودند.»[2]

قریب به همین معنا را معرفت این‌گونه بیان می‌کند:

«قرآن انسان‌ها را به آوردن نثری کاملاً همسان ساختار سخن خود، به مبارزه نطلبیده است؛ هرگز، بلکه از آن‌ها خواسته است که سخنی با

---

[1] ابوالقاسم خویی. ***نفحات الاعجاز فی رد الکتاب المسمی حسن الایجاز***. ص ۲۳.

[2] ابوالقاسم خویی. ***بیان در علوم و مسائل کلی قرآن***. ص ۱۴۵.

> هر قالب و ساختار بیاورند که در صورت مقایسه با قرآن در زیبایی بیان یا با آن برابری کند یا نزدیک به آن باشد؛ همان‌گونه که سخن ادیان با هم سنجیده می‌شود. این همان ملاک رقابت ادیان می‌باشد که بر اساس آن، سخنانشان یا همانند هم یا نزدیک به هم است. قرآن نیز بیش از آن را نخواسته است.»[1]

این دیدگاه که به نظر من درست است، اگرچه در سطحی، با کنار گذاشتن برخی هماوردی‌های تقلیدی، به دفاع از قرآن منجر می‌شود، اما در سطحی دیگر بابی را برای ورود معارضان کثیر به میدان باز می‌کند. اگر مراد از آوردن «مثل» قرآن، صرفاً آوردن کلامی است که از نظر زیبایی و معنا در حد قرآن باشد، دیگر کار به زبانی خاص و فرمی مشخص محدود نمی‌ماند و می‌توان بسیاری شاعران فارسی‌زبان مانند خیام، مولوی و حافظ را مثال زد که اشعارشان هم از نظر زیبایی و هم از جهت معنا تنه به تنه‌ی قرآن می‌زند. برای نمونه رباعی زیر از خیام را در نظر بگیرید:

آن قصر که با چرخ همی‌زد پهلو   بر درگه آن شهان نهادندی رو
دیدیم که بر کنگره‌اش فاخته‌ای   بنشسته همی گفت که کوکوکوکو[2]

---

[1] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ص ۴۵.

[2] خیام. ***رباعیات عمر خیام***. ص ۳۹.

این شعر علاوه بر اینکه در قید نظم عروضی است – که از نظم آزاد قرآن آهنگین‌تر بوده و سرودنش دشوارتر است – معنای عمیقی را مطرح کرده، محل گذر بودن جهان را به بهترین شکل به تصویر می‌کشد. در بیت دوم ایهامی که در «کوکوکوکو» ایجاد شده (کوکو می‌تواند صدای فاخته یا پرسش از مکان باشد)، خلاقیت والای شاعر را نشان می‌دهد. آیا اگر بگوییم این رباعی از برخی آیات قرآن، یا حتی سوره‌ای مثل سوره‌ی قریش، زیباتر است و معنای عمیق‌تری از آن‌ها را بیان می‌کند، حرف ناروایی زده‌ایم؟

سوره‌ی توحید که (همان‌طور که از نامش پیداست) در موضوع توحید نازل شده، به لحاظ بیانی والاتر است یا ترجیع‌بند مشهور هاتف اصفهانی در همین مضمون؟

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (۱) اللَّهُ الصَّمَدُ (۲) لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ (۳) وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ (۴)﴾

«بگو: "خدا یکتاست، (۱) خدایِ همواره مقصود، (۲) نه زاییده و نه زاده شده است؛ (۳) و هیچ‌کس برای او همتا نبوده است." (۴)»

بخشی از ترجیع‌بند هاتف اصفهانی:

ای فدای تو هم دل و هم جان — وی نثار رهت هم این و هم آن

دل فدای تو، چون تویی دلبر — جان نثار تو، چون تویی جانان

دل رهاندن ز دست تو مشکل — جان فشاندن به پای تو آسان

راه وصل تو، راه پرآسیب — درد عشق تو، درد بی‌درمان

بندگانیم جان و دل بر کف — چشم بر حکم و گوش بر فرمان

گر سر صلح داری، اینک دل — ور سر جنگ داری، اینک جان

دوش از شور عشق و جذبه‌ی شوق — هر طرف می‌شتافتم حیران
آخر کار، شوق دیدارم — سوی دیر مغان کشید عنان
چشم بد دور، خلوتی دیدم — روشن از نور حق، نه از نیران
هر طرف دیدم آتشی کان شب — دید در طور موسی عمران
پیری آنجا به آتش‌افروزی — به ادب گرد پیر مغبچگان
همه سیمین عذار و گل‌رخسار — همه شیرین‌زبان و تنگ دهان
عود و چنگ و نی و دف و بربط — شمع و نقل و گل و مل و ریحان
ساقی ماه‌روی مشکین‌موی — مطرب بذله‌گوی و خوش‌الحان
مغ و مغزاده، موبد و دستور — خدمتش را تمام بسته میان
من شرمنده از مسلمانی — شدم آنجا به گوشه‌ای پنهان
پیر پرسید کیست این؟ گفتند: — عاشقی بی‌قرار و سرگردان
گفت: جامی دهیدش از می ناب — گرچه ناخوانده باشد این مهمان
ساقی آتش‌پرست آتش‌دست — ریخت در ساغر آتش سوزان
چون کشیدم نه عقل ماند و نه هوش — سوخت هم کفر از آن و هم ایمان
مست افتادم و در آن مستی — به زبانی که شرح آن نتوان
این سخن می‌شنیدم از اعضا — همه حتی الورید و الشریان
که یکی هست و هیچ نیست جز او — وحده لا اله الا هو[1]

[1] هاتف اصفهانی. ***دیوان هاتف اصفهانی.*** ص ۲۴ و ۲۵.

به نحو مشابه می‌توان پرسید آیا داستان موسی (ع) و شبان در مثنوی، به لحاظ زیبایی و معنا از داستان‌های موسی (ع) در قرآن چیزی کم دارد؟ شخصاً فکر می‌کنم که چیزی کم ندارد و زیباتر هم هست.

معرفت در جای دیگر می‌نویسد:

> «گزیده‌ی سخن، آن‌که همسانی یا تفاوت دو سخن بر پایه‌ی این اعتبارهاست؛ اعتبارهایی که سنجه‌ی ارزیابی تراز برتری سخن‌اند. این اعتبارها بیشتر معنوی‌اند تا لفظی؛ بنابراین منظور از هماوردخواهی تنها در تراز همسانی لفظی نیست.»[1]

اگر این حرف را پذیرفته و در مقام هماوردی جایگاه معنا را از لفظ برتر بدانیم، به نظر می‌رسد دستمان بازتر هم می‌شود؛ زیرا می‌توان متون منثور را نیز وارد میدان کرد. آیا نمی‌توان نثری را پیدا کرد که از جهت بلندای معنا لااقل از برخی آیات یا سوره‌های قرآن برتر باشد؟ اگر علقه‌ی دینی را کنار بگذاریم سوره‌ی مَسَد که می‌گوید:

﴿تَبَّتْ يَدا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ (١) ما أَغْنى عَنْهُ مالُهُ وَ ما كَسَبَ (٢) سَيَصْلى ناراً ذاتَ لَهَبٍ (٣) وَ امْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ (۴) فِي جِيدِها حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ (۵)﴾

«زیانکار و هلاکت بار باد، دو دست ابولهب، و زیان دید و هلاك شد! (١) ثروتش و آنچه کسب کرده بود، (عذاب را) از او دفع نکرد. (٢) به‌زودی در آتشی شعله‌ور

---

[1] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ص ۴۷.

وارد می‌شود (و می‌سوزد)؛ (٣) و (نیز) همسرش، درحالی‌که هیزم‌کش (دوزخ) است، (۴) در گردنش ریسمانی از لیف خرمای تافته است. (۵)»

به لحاظ معنایی والاتر است، یا دیباچه‌ی گلستان سعدی:

«منّت خدای را عز و جل که طاعتش موجب قربت است و به شکر اندرش مزید نعمت. هر نفسی که فرومی‌رود ممدّ حیات است و چون برمی‌آید مفرّح ذات. پس در هر نفسی دو نعمت موجود است و بر هر نعمتی شکری واجب.»[1]

می‌بینیم که زیبایی شگفت و معنای ژرف منحصر به قرآن نیست. چه‌بسا اشعاری که در نزد سخن‌شناسان یک زبان تا حد اعجاز والا می‌نمایند. چنانکه فخرالدین شادمان در مقدمه‌ی ***تاریکی و روشنائی*** شعر زیر از حافظ را می‌آورد:

شب تنهائی‌ام در قصد جان بود	خیالش لطف‌های بیکران کرد[2]

و در وصف آن می‌نویسد:

---

[1] سعدی. ***کلیات سعدی***. ص ۲۵.

[2] حافظ. ***دیوان حافظ***. غزل شماره‌ی ۱۳۷.

«سبحان‌الله! این چه مضمونست و چه فکر و این چه بلاغتست! این را بلاغت نباید گفت که معجزست و کرامت.»[۱]

یا شارل هانری دو فوشه کور، مترجم فرانسوی دیوان حافظ می گوید:

«دیوان حافظ به زبان فارسی برای فارسی‌زبان گنجی ویژه است که هیچ خارجی‌ای نمی‌تواند همه‌ی زیبایی‌ها و گوهرهای آن را دریابد و به دست آورد و به همین دلیل است که بر این باورم که حافظ عجیب، زیبا، دست‌نیافتنی و معجزه است.»[۲]

با این حساب، واقعاً دشوار است که بگوییم در تمام ادبیات جهان با همه‌ی وسعتش، هیچ متنی پیدا نمی‌شود که در نظر سخن‌شناسان کیفیتی مانند قرآن داشته باشد.

علاوه بر این، نمونه‌هایی از تلاش برای آوردن مشابه قرآن در تاریخ ضبط شده است که لااقل در نگاه اول نمی‌توان گفت چرا باید این تلاش‌ها را هم‌مرتبه‌ی قرآن ندانست. مُسیلمه، یکی از کسانی است که بعد از پیامبر اسلام (ص) ادعای نبوت کرد. او آیاتی را ساخته که بعضاً تفاوت چشمگیری با آیات قرآن ندارند. برای مثال او گفته:

«لقد انعم الله علی الحبلی، اخرج منها نسمة تسعی، من بین صفاق وحشی.

[۱] فخرالدین شادمان. ***تاریکی و روشنائی***. ص و.

[2] https://www.isna.ir/news/8908-00786/

خداوند به زن باردار نعمت داد و موجودی زنده و روان از او درآورد، از میان برده و احشاء.»[1]

معرفت نیز پس از ذکر چند آیه‌ی فوق از مسیلمه، ازنقطه‌نظر ادبی نقدی بر آن وارد نمی‌کند. البته آیات سستی هم‌که هم‌تراز قرآن نیستند از مُسیلمه نقل شده است. برای مثال:

«و المبذرات بذرا، و الحاصدات حصدا، و الذاریات قمحا، و الطاحنات طحنا، و العاجنات عجنا، و الخابزات خبزا، و الثاردات ثردا، و اللاقمات لقما، اهالة و سمنا.

قسم به دهقانان و کشاورزان، قسم به دروکنندگان، قسم به جداکنندگان گندم از کاه، قسم به خمیرکنندگان، قسم به نان پزندگان، قسم به تریدکنندگان، قسم به لقمه برداران با چربی و روغن.»[2]

«یا ضفدع بنت ضفدعین، نقي ما تنقین، نصفك في الماء ونصفك في الطین، لا الماء تکدرین ولا الشارب تمنعین.

---

[1] طبری. ***تاریخ طبری***. ج ۴. ص ١٢٦٦.

[2] ناصر مکارم شیرازی. ***قرآن و آخرین پیامبر***. ص ۴۵.

ای قورباغه خانم دختر قورباغه، آنچه می‌خواهی صدا کن، نیمی از تن تو در آب و نیمی دیگر در گل است، نه آب را گل‌آلود می‌کنی، و نه کسی را از آب خوردن جلوگیری می‌نمایی.»[۱]

آیات «و المبذرات بذرا...» از جهت تقلید آشکار آن از قرآن و ضعف فرم، و آیات «یا ضفدع بنت ضفدعین» به جهت ضعف محتوا، نمی‌توانند رقیبی برای قرآن باشند. اما معلوم نیست چرا نخستین دسته از آیات بالا «لقد انعم الله علی الحبلی...» نمی‌تواند رقیب قرآن محسوب شود.

نمونه‌ی دیگر از سخنانی که به نظر می‌رسد می‌توانند تنه به تنه‌ی قرآن بزنند، خطبه‌ای است از قُسّ بن ساعده الایادی، از خطبای جاهلی. وی می‌گوید:

«أیها الناس، اجتمعوا فاسمعوا و عوا. من عاش مات، و من مات فات، و کل ما هو آت آت. نجومٌ تَمور، و بحور لاتغور، وسقف مرفوع، ومِهاد موضوع، ولیل داج، وسماء ذات أبراج. ما لی أری الناس یموتون و لایرجعون؟ أرضوا فأقاموا، أم حُبسوا هناک فناموا. یا معشر إیاد، أین ثمود و عاد، و أین الآباء و الأجداد، أین المعروف الذی لم یُشکر، والضلم الذی لم ینکر، اقسم قُسٌّ قسماً بالله، أنّ لله دیناً هو أرضی من دینکم هذا...

ای مردم، گرد آیید و بشنوید و آگاه باشید. هر کس زیست، مرد و هر کس مرد، از دست رفت و هر کس آمد، آمد. در این، نشانه‌هایی

---

[۱] همان. ص ۴۷.

محکم است؛ باران و گیاه؛ مادران و پدران؛ رونده و آمده؛ ستارگان در تب و تاب و دریاهای بی فروکش؛ سقفی برافراشته و زمین‌هایی برنهاده؛ شبی تاریک و آسمان‌های پر برج. چه می‌شود مرا که می‌بینم مردم می‌میرند و بازنمی‌گردند؟ آیا راضی شدند و اقامت گزیدند یا آنجا حبس شدند و خوابیدند. ای گروه انبوه، کجایند ثمود و عاد و کجایند پدران و اجداد؟ کجاست کار نیکی که سپاس گزارده نشود و ظلمی که انکار نشود؟ قسم یاد کرد قُسّ به خدا که خدا دینی دارد که او بدان، نسبت به این دین شما خشنودتر است...»[1]

آیا نمی‌توان این کلمات را هماورد قرآن دانست؟ و آیا این کلمات، که از آن بوی هدایت به مشام می‌رسد، به لحاظ محتوا از برخی آیات قرآن بالاتر نیستند؟ مثل آیات زیر:

﴿لِإِيلافِ قُرَيْشٍ (١) إِيلافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتاءِ وَ الصَّيْفِ (٢) فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هذَا الْبَيْتِ (٣) الَّذي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَ آمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ (۴)﴾

[1] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ص ۴۱۴.

«برای الفت گرفتن قریش، (۱) الفت آنان در سفر زمستانه و تابستانه، (۲) پس باید پروردگار این خانه (کعبه) را بپرستند؛ (۳) (همان) کسی که آنان را در گرسنگی غذا داد و آنان را از ترس ایمن ساخت (۴)»

اگر علقه‌ی دینی را کنار بگذاریم، محتوای کدام عبارات والاتر و صورت کدام‌یک زیباتر است؟ خطبه‌ی قُسّ یا سوره‌ی قریش؟

بررسی تمام نمونه‌های هماوردی با قرآن تحقیق مستقلی می‌طلبد. به همین خاطر، با ذکر دو نمونه‌ی جالب‌توجه از هماوردی‌های معاصر، این بحث را تمام می‌کنم.

در سال‌های اخیر، سوره‌هایی به نام‌های سوره‌ی ایمان، سوره‌ی مسلمون، سوره‌ی تجسد و سوره‌ی وصایا، با محتوای مسیحی در اینترنت منتشر شدند که ظاهری شبیه به سوره‌های قرآن دارند. برای نمونه، سوره‌ی مسلمون را در اینجا می‌آورم:

> «الصم (۱) قل یا ایها المسلمون انکم لفی ضلال بعید (۲) ان الذین کفروا بالله و مسیحه لهم فی الآخرة نار جهنم و عذاب شدید (۳) وجوه یومئذ صاغرة مکفهرة تلتمس عفو الله والله یفعل ما یرید (۴) یوم یقول یا عبادی قد انعمت علی الذین من قبلکم بالهدی منزلا فی التوراة والانجیل (۵) فما کان لکم ان تکفروا بما انزلت و تضلوا سواء السبیل (۶) قالوا ربنا ما ضللنا انفسنا بل اضلنا من ادعی انه من المرسلین (۷) و اذ قال الله یا محمد اغویت عبادی و جعلتهم من الکافرین (۸) قال ربی انما اغوانی الشیطان انه کان لبنی آدم اعظم المفسدین (۹) و یغفر الله للذین تابوا ممن اغواهم الانسان و یبعث بالذی کان للشیطان نصیرا

الی جهنم وبئس المصیر (١٠) و ان قضی الله امرا فانه اعلم بما قضی و هو علی کل شیء قدیر (١١)

الصم (١) بگو: ای مسلمانان، همانا شما در گمراهی دوری هستید. (٢) همانا آنان که به خداوند و مسیح او کفر ورزیدند، بر ایشان در آخرت آتش جهنم و عذابی سخت خواهد بود. (٣) در آن روز چهره‌هایی خوار و درهم‌کشیده می‌باشد که عفو خداوند را می‌جویند و خداوند آن می‌کند که می‌خواهد. (٤) روزی که رحمان می‌گوید: ای بندگان من، همانا بر کسانی پیش از شما با هدایتی نازل یافته در تورات و انجیل، نعمت بخشیدم. (٥) شما را چه [حق] بود که بدان چه نازل کردم، کفر ورزید و از راه راست گمراه گردید. (٦) گفتند: پروردگارمان! ما، خود گمراه نشدیم، بلکه او که ادعا می‌کرد که از رسولان است ما را گمراه ساخت. (٧) ناگاه خداوند گفت: ای محمد، بندگانم را به بیراهه افکندی و آنان را از کافران ساختی. (٨) گفت: پروردگارم، همانا شیطان مرا به بیراه کشاند. راستی که او برای فرزندان آدم بزرگ‌ترین مفسدان است. (٩) خداوند آنان را که توبه کردند، می‌بخشد؛ آنان که انسان به بیراهه کشاندشان. نیز کسانی را که برای شیطان یاور بودند، به جهنم می‌فرستد و چه بد سرانجامی است. (١٠) اگر خدا به چیزی

فرمان دهد، همانا او آگاه‌تر است بدان چه فرمان داده و او بر همه‌چیز تواناست. (۱۱)»[1]

ممکن است به این سوره نقدهایی وارد باشد. مثلاً شاید گفته شود به لحاظ شیوه‌ی سخن‌پردازی شبیه قرآن است. پاسخش این است که چه‌بسا قرآن هم بعضاً محتوایی شبیه خطبه‌ها و اشعار پیش از خود، مثل خطبه‌ی بالا از قُسّ دارد. مثلاً قرآن در آیه‌ای می‌گوید ﴿وَ السَّقْفِ الْمَرْفُوعِ﴾[2]، که این عین کلام قُسّ در خطبه‌ی بالا است. یا در جایی دیگر می‌گوید ﴿وَ السَّماءِ ذاتِ الْبُرُوجِ﴾[3] که کلامی بسیار شبیه به آن در خطبه‌ی بالا آمده («وسماء ذات أبراج.») این به‌خودی‌خود مشکل نیست. ثانیاً ممکن است بگویند به لحاظ فرم هم آیات فوق به تقلید از قرآن رفته است. این هم اشکالی اساسی محسوب نمی‌شود. اگر کسی بخواهد با حافظ هماوردی کند، هیچ اشکالی ندارد که فرم غزل را برگزینند. اتفاقاً چه‌بسا اولویت با غزل باشد. اما ممکن است به آیاتی مانند آیات سوره‌ی مسلمون ایراد نحوی نیز گرفته شود (چنانچه گرفته شده.) برای مثال، سید حسین حیدری می‌گوید در فقره‌ی ۷ از سوره‌ی مسلمون گفته شده «ما ظللنا أنفسنا؛» حال‌آنکه واژه‌ی درست «ما أظللنا» است؛ زیرا «ظل» لازم و «أظل» متعددی است.[4] این هم اشکال بزرگی نیست. قرآن در مقام تحدی به انسان‌ها اجازه داده که با مشارکت

---

[1] همان. ص ۳۷۳.

[2] طور: ۵.

[3] بروج : ۱.

[4] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ص ۴۱۰.

یکدیگر اقدام به هماوردی کنند.[1] لذا می‌توان با رفع این اشکالات و کمک به مؤلف آن‌ها، به‌صورت نحویِ درست رسید.

دلایل بیرونی–۲–

دلایل بیرونی–۲–۱– یکی دیگر از دلایلی که اعجازباوران به‌واسطه‌ی آن قرآن را معجزه می‌خوانند، استشهاد به این مطلب است که برخی از مشرکین در عصر نزول، پس از شنیدن قرآن دچار اعجاب و شگفتی شده و در مدح زیبایی قرآن عباراتی را بیان کرده‌اند. این عبارات بعضاً آن‌قدر غلیظ و شدید هستند که می‌توان از آن‌ها چنین برداشت کرد که در نظر مخاطبین اولیه‌ی پیامبر (ص)، قرآن معجزه بوده است. برای مثال معرفت می‌نویسد:

> «ولید بن مغیره مخزومی می‌گوید: "شگفتا از آنچه ابن ابی کبشه [=پیامبر (ص)] می‌گوید. به خدا سوگند که آن نه شعر و نه سحر و نه هذیانِ جنون است. راستی که سخن او کلام خداست..."»[2]

نقد:

این کلام معرفت که مستند به قول طبری در ***جامع البیان*** است، می‌تواند این‌طور فهمیده شود که قرآن در نظر ولید بن مغیره همچون معجزه جلوه کرده است. اما اجازه بدهید

---

[1] اسراء: ۸۸؛ یونس: ۳۸؛ هود: ۱۳.

[2] همان. ص ۲۴۶.

نگاهی بیندازیم به همین ماجرا در سیره‌ی ابن هشام، که قدیمی‌ترین منبع موجود تاریخ اسلام درباره‌ی دوران حیات پیامبر (ص) در مکه است. ابن هشام گفتگوی قریش با ولید بن مغیره را چنین می‌آورد:

> «آنان گفتند: ای عبدالشمس، تو برای ما سخنی بگو و نظری بده که همگی همان را بگوییم. ولید گفت: شما رأی و نظر خود را بگویید و من می‌شنوم. گفتند: می‌گوییم او کاهن و پیشگو است. ولید گفت: سوگند به خداوند که او کاهن نیست... گفتند: می‌گوییم او دیوانه است. ولید گفت: او دیوانه نیست... گفتند: پس می‌گوییم که او شاعر است. ولید گفت: او شاعر نیست... گفتند: پس می‌گوییم جادوگر است. ولید گفت او ساحر و جادوگر نیست... گفتند: ای عبدالشمس پس باید چه بگوییم؟ ولید گفت: سوگند به خداوند که سخن او شیرینی و حلاوتی دارد و اصل او استوار و فرعش خوش‌نماست.»[۱]

در اینجا ملاحظه می‌شود که آنچه ابن هشام نقل می‌کند با آنچه معرفت به نقل از طبری می‌آورد – که هر دو سبب نزولی برای چند آیه از سوره‌ی مدثر هستند – تفاوت کوچکی دارد؛ تفاوت کوچکی که البته اختلاف بزرگی در دلالت دو روایت ایجاد می‌کند. اگر ولید گفته باشد قرآن سخن خداست، آنگاه می‌توانیم از آن معجزه بودن قرآن در نظر او را استنباط کنیم. اما از روایت ابن هشام تنها این مقدار برمی‌آید که ولید قرآن را کلامی عالی می‌دانسته. همچنین جالب است که مشابه روایت ابن هشام

---

[۱] ابن هشام. ***سیرت محمد رسول‌الله***. ج ۱. ص ۳۵۵.

توسط طبری نیز، درست در همان جایی که معرفت به آن ارجاع داده[۱]، آمده است اما معرفت اشاره‌ای به آن نمی‌کند. همچنین طبری در ***جامع البیان*** صورت سومی از روایت را می‌آورد که در آن ولید بن مغیره در توصیف قرآن می‌گوید: «کلامی را شنیدم شیرین و آبدار و پربار، که در دل‌ها می‌نشیند.»[۲]

من مجبورم در جای‌جای این کتاب تذکر دهم که بحث از اعجاز قرآن، همان‌طور که معرفت می‌گوید بحث از «مهم‌ترین مسئله از مسائل اصول عقاید اسلامی است.»[۳] لذا ناچار باید در دفاع از باور به اعجاز قرآن تنها به روایات محکم استناد کنیم، که ظاهراً روایت مورد استناد معرفت که طبق آن ولید بن مغیره قرآن را سخن خداوند می‌خواند در زمره‌ی این روایات محکم قرار نمی‌گیرد.

علاوه بر قول ولید بن مغیره، اقوال دیگری نیز مبنی بر اعجاب مخاطبین اولیه‌ی پیامبر (ص) از شنیدن قرآن نقل شده است. طفیل بن عمرو دوسی، از شاعران عرب، پس از استماع قرآن گفته است: «به خدا سوگند که سخنی برتر از آن و مطالبی به‌جاتر از آن نشنیده بودم.»[۴] عتبة بن ربیعه پس از شنیدن قرآن گفته است: «به خدا سوگند، سخنی شنیدم که هرگز مانند آن را نشنیده بودم. به خدا، سخن وی نه شعر و نه سحر و نه

---

[۱] طبری. ***جامع البیان***. ذیل آیه‌ی ۱۸ سوره‌ی مدثر.

[۲] همان.

[۳] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ص ۲۳.

[۴] همان. ص ۲۵۲.

کهانت است.»[1] اُنیس بن جناده، از شاعران عرب پس از مواجهه با پیامبر (ص) به برادر خود گفت: «همانا من سخن کاهنان را شنیده‌ام و گفتار وی از سنخ آن نیست. نیز سخن وی را با اوزان شعری سنجیدم و هم‌آوا با هیچ‌یک از اشعار نبود. به خدا سوگند که او راست می‌گوید و آنان دروغ‌گویند.»[2]

نقد:

اقوالی ازاین‌دست – با فرض صحت سند – گرچه در مقام تمجید از قرآن بیان شده و حتی برخی از گویندگان آن‌ها به اسلام گرویدند، اما دلالت بر معجزه بودن قرآن ندارد. حتی اگر بتوان از دل اقوال فوق این مطلب را استخراج کرد که قرآن برترین کلام عرب بوده، باز هم از آن اعجاز نتیجه نمی‌شود. همچنان که از مدیحه‌ی زیر که ملک‌الشعرای بهار درباره‌ی سعدی سروده، اعجاز شعر سعدی برنمی‌آید:

راستی دفتر سعدی به گلستان ماند   طیباتش به گل و لاله و ریحان ماند
اوست پیغمبر و آن نامه به فرقان ماند   وان که او را کند انکار، به شیطان ماند[3]

دلایل بیرونی –۲–۲– یکی دیگر از دلایلی که برای اعجاز بیانی قرآن ذکر می‌شود، این است که مشرکان مکه قرآن را سحر می‌خوانده‌اند. معرفت از قول مصطفی محمود می‌آورد:

---

[1] همان. ص ۲۵۶.

[2] همان. ص ۲۵۷.

[3] محمدتقی بهار. ***دیوان اشعار ملک‌الشعرای بهار***. شعر شماره‌ی ۲۸۵. ص ۵۱۶.

«آنگاه‌که قرآن‌ستیزان قریش از ولید خواستند تا به پیامبر (ص) ناسزا بگوید، گفت: "بگویید: محمد جادوگر است و سخنی آورده است که با آن، میان پدر و فرزند، برادر و برادر، زن و شوهر و افراد قبیله جدایی می‌اندازد." آری، قرآن به اعتراف دشمنانش، آن‌چنان دل‌نشین است که آن را جادو می‌پندارند و از همین رو در پی واژه‌ای می‌گردند که با آن به قرآن ناسزا بگویند.»[۱]

همچنین مطهری می‌گوید:

«همین‌که قرآن را سحر و جادو می‌خواندند و می‌گفتند این سحر و جادوست، یعنی به این شکل تکذیب می‌کردند، به قول رافعی همین تکذیب این‌ها نوعی تصدیق ضمنی است؛ یعنی نمی‌گفتند ای بابا! این حرف‌ها چیست، این‌ها که چیزی نیست، ولی وقتی می‌خواستند بگویند این درعین‌حال یک چیزی است و یک جنبه‌ی فوق‌العادگی دارد، ضمناً آن جنبه‌ی فوق‌العادگی و تأثیر فوق‌العاده‌اش را، آن ربایندگی و قوه‌ی جاذبه‌اش را تصدیق می‌کردند، منتها می‌گفتند این یک نوع

---

[۱] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ص ۱۵۱.

جادوست، هرچه هست طلسمی، جادویی، چیزی در آن هست که
این‌جور جلب و جذب می‌کند.»[1]

ادعای فوق روشن است: سحر خواندن قرآن نشان از فوق‌العادگی آن دارد، و فوق‌العادگی دال بر اعجاز است.

نقد:

۱– واژه «سحر» یا «جادو» امروزه توسط ما دست‌کم به دو معنا به‌کار می‌رود: یکی به معنای امر *فوق‌العاده*، دیگر به معنای امر *خارق‌العاده*. تفاوت این دو در این است که امر فوق‌العاده، امری است فراتر از حد عادی اما امر خارق‌العاده چیزی است از جنس معجزه (هرچندکه خود «خارق‌العاده» و «معجزه» هم در کاربرد روزمره عموماً به معنای «فوق‌العاده» به‌کار می‌روند.)

برای مثال، وقتی یک بازیکن فوتبال کارهای عجیبی با توپ انجام می‌دهد، می‌توانیم بگوییم او با توپ جادو می‌کند. به همین خاطر هم بود که لقب علی کریمی «جادوگر» یا ترجمه عربی آن، آنچنانکه در گزارش‌های عربی شنیده می‌شد، «ساحر» بود. همچنین می‌توان یک پزشک، یک نوازنده و... را نه‌تنها به جادو منتسب کرد، بلکه می‌توان عمل آن‌ها را معجزه خواند. چه‌بسا انتساب سحر به پیامبر (ص) نیز به همین معنای آمیخته به اغراق بوده باشد. در این صورت، دیگر نمی‌توان از نسبت دادن سحر به پیامبر (ص) معجزه بودن قرآن را، به معنایی که در علم کلام مطرح است، نتیجه گرفت.

۲– عموماً وقتی ماجرای ساحر خواندن پیامبر (ص) توسط مشرکین مطرح می‌شود، به داستان ولید بن مغیره – که در ادامه مجدداً ذکر خواهد شد – اشاره می‌شود. گویا مورد

---

[1] مرتضی مطهری. ***نبوت***. ص ۲۱۹.

دیگری برای ذکر وجود ندارد. همچنین در اکثر آیات قرآن که راجع به انتساب پیامبر (ص) به سحر از جانب مشرکین آمده، نمی‌توان دید که آیا منظور مشرکین از سحر، کلام و پیام پیامبر (ص) به‌طور عمومی است، یا قرآن به‌طور خاص. البته آیاتی نیز وجود دارد که از آن‌ها استفاده می‌شود که منظور مشرکین از سحر، قرآن است، مانند آیه‌ی زیر:

﴿وَ إِذا تُتْلی عَلَيْهِمْ آياتُنا بَيِّناتٍ قالَ الَّذينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جاءَهُمْ هذا سِحْرٌ مُبين﴾[۱]
«و هنگامی که آیات ما درحالی که روشن است بر آنان خوانده می‌شود، کسانی که کفر ورزیدند، درباره حق، هنگامی که به سراغشان آمد، می‌گویند: "این (قرآن) سحری آشکار است."»

بااین‌حال، وقتی داستان ولید بن مغیره به‌طور مشخص به‌عنوان شاهدی مبنی بر سحر خواندن قرآن از سوی مشرکین مطرح می‌شود، باید توجه داشت که ولید چرا چنین کاری انجام می‌دهد. او این کار را ازآن‌جهت انجام نمی‌دهد که واقعاً به معجزه بودن کلام پیامبر (ص) یا حتی سحرگونه بودن آن باور داشته؛ بلکه چنین می‌کند تا انگی به پیامبر (ص) زده و اقبال مردم را نسبت به او کم کند. ابن هشام شرح ماجرا را چنین می‌نویسد:

> «شماری از قریشیان در موسم حج به نزد ولید بن مغیره رفتند که در آن زمان از پیرانشان بود و او به آنان گفت: ای گروه قریش، اکنون می‌بینید

---

[۱] احقاف: ۷.

که موسم حج فرارسیده است و هیئت‌های مختلف عرب در این موسم به شهر شما می‌آیند و آنان حکایت محمد را شنیده‌اند، پس شما درباره‌ی او یک نظر داشته باشید و سخنان پراکنده نگویید و مباد سخن همدیگر را تکذیب کنید و سخنانتان متناقض درآید. آنان گفتند: ای عبدالشمس، تو برای ما سخنی بگو و نظری بده که همگی همان را بگوییم. ولید گفت: شما رأی و نظر خود را بگویید و من می‌شنوم. گفتند: می گوییم او کاهن و پیشگو است. ولید گفت: سوگند به خدا که او کاهن نیست، ما کاهنان بسیاری را دیده‌ایم، قرآن او زمزمه‌ی کاهنان نیست و از سجع آن هم برخوردار نیست. گفتند: می گوییم او دیوانه است. ولید گفت: او دیوانه نیست. ما دیوانه را دیده‌ایم و او را به‌خوبی می‌شناسیم، هیچ‌گونه گرفتگی و شگرد و حرکت و وسواس دیوانگان در او نیست. گفتند: پس می گوییم که او شاعر است. ولید گفت: او شاعر نیست، ما همه گونه شعر... را شناخته‌ایم، اما قرآن شعر نیست. گفتند: پس می گوییم جادوگر است. ولید گفت: او ساحر و جادوگر نیست. ما جادوگران و جادوی آنان را دیده‌ایم و آن با دمیدن و گره بستن آنان همانندی ندارد. گفتند: ای عبدالشمس پس باید چه بگوییم؟ ولید گفت: سوگند به خداوند که سخن او شیرینی و حلاوتی دارد و اصل او استوار و فرعش خوش‌نماست. شما اگر بخواهید هر یک از این سخنان را که بگویید، مردم خواهند دانست که بیهوده و باطل است، اما نزدیک‌ترین سخن به حالات او آن است که بگویید "جادوگر" است و سخنی جادویی در میان آورده که میان شخص و

> پدرش، برادرش، همسرش و قبیله‌اش جدایی می‌اندازد. پس برای آنکه به چنین دردی گرفتار نیایید، از پیرامون او پراکنده شوید.»[۱]

همچنین در ماجرای مربوط به طفیل بن عمرو دوسی که شاعری بود از خارج مکه، مشرکان در وصف پیامبر (ص) به او گفتند:

> «سخنش به جادو می‌ماند و بین فرزند و پدرش و یا کسی و برادرش و بین فرد و همسرش جدایی می‌اندازد.»[۲]

همان‌طور که دیده می‌شود، انتساب پیامبر (ص) به سحر نه از سر حیرت مشرکان نسبت به کلام قرآن، بلکه تنها روشی برای دفع نفوذ او بوده است. حتی سحرْ نخستین انتخاب آن‌ها هم نبوده و کهانت، دیوانگی و شاعری بر آن اولویت داشته است. علاوه بر این، نسبت دادن سحر به پیامبر (ص)، تبیینی بوده است برای اینکه پیامبر (ص) با تعالیم خود میان خانواده‌ها جدایی می‌انداخته؛ کاری که مشابه اثر جادوست؛ زیرا پیش می‌آمده که عضوی از یک خانواده با گرویدن به اسلام، در مقابل خانواده‌ی خود قرار بگیرد. خداوند در قرآن، در داستان هاروت و ماروت می‌گوید:

---

[۱] ابن هشام. ***سیرت محمد رسول‌الله***. ج ۱. ص ۳۵۵.

[۲] همان. ص ۴۹۹.

﴿وَ اتَّبَعُوا ما تَتْلُوا الشَّياطينُ عَلى مُلْكِ سُلَيْمانَ وَ ما كَفَرَ سُلَيْمانُ وَ لكِنَّ الشَّياطينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَ ما أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبابِلَ هارُوتَ وَ مارُوتَ وَ ما يُعَلِّمانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولا إِنَّما نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُما ما يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ﴾[1] «و (یهود) پیروی کردند از آنچه افراد شرور (جادوگر) در دوران فرمانروایی سلیمان بر مردم می‌خواندند (و پیروی می‌کردند)؛ و سلیمان کفر نورزید ولیکن افراد شرور کفر ورزیدند؛ [که] به مردم سحر می‌آموختند. و (نیز یهود پیروی کردند) از آنچه بر دو فرشته "هاروت و ماروت" در بابِل فرو فرستاده شده بود. و به هیچ‌کس [چیزی] نمی‌آموختند، مگر اینکه [از پیش به او] می‌گفتند: "ما فقط [وسیله] آزمایشیم، پس [مواظب باش،] کافر نشو!" و[لی آن‌ها] از آن دو (فرشته)، چیزهایی را می‌آموختند که به‌وسیله‌ی آن، میان مرد و همسرش جدایی بیفکنند.»

پس به‌طور خلاصه می‌توان گفت: اولاً به‌نحو خاص درمورد ساحر خوانده شدن پیامبر (ص) توسط ولید بن مغیره نمی‌توان گفت که او در اثر باور به اعجاز بیانی قرآن چنین نسبتی به پیامبر (ص) داده است. ثانیاً، چه‌بسا در سایر موارد نیز انتساب سحر به پیامبر (ص) به دلیل مشابهی انجام می‌گرفته، نه در اثر شگفت‌زده شدن از استماع قرآن. پس نمی‌توان انتساب سحر به پیامبر (ص) را دال بر معجزه بودن قرآن دانست. ثالثاً، اسلام و متن مقدس آن، قرآن، از آن حیث که میان خانواده‌هایی که برخی از آن ها ایمان می‌آوردند جدایی می‌افکند، به جادو شباهت داشت. لذا سحر خواندن قرآن می‌تواند از این وجه نیز بوده باشد.

---

[1] بقره: ۱۰۲.

۳– اگرچه در برخی موارد مشرکین پیامبر (ص) را ساحر می‌خواندند، اما در مواردی نیز او را شاعر خطاب کرده‌اند. قرآن می‌گوید:

﴿بَلْ قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ بَلِ افْتَراهُ بَلْ هُوَ شاعِرٌ فَلْيَأْتِنا بِآيَةٍ كَما أُرْسِلَ الْأَوَّلُون﴾[1]
«بلکه (مشرکان) گفتند: "(این قرآن) یك دسته خواب‌های پریشان است؛ بلکه آن را [به‌دروغ به خدا] نسبت داده است، بلکه او شاعر است؛ پس باید نشانه‌ای (معجزه‌آسا) برای ما بیاورد؛ همان‌گونه که پیشینیان (از پیامبران با معجزه) فرستاده شدند."»

﴿وَ يَقُولُونَ أَ إِنَّا لَتارِكُوا آلِهَتِنا لِشاعِرٍ مَجْنُونٍ﴾[2]
«و می‌گفتند: "آیا واقعاً ما معبودانمان را به خاطر شاعری دیوانه رها کنیم؟!"»

﴿أَمْ يَقُولُونَ شاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُون﴾[3]
«و می‌گفتند: "آیا واقعاً ما معبودانمان را به خاطر شاعری دیوانه رها کنیم؟!"»

روشن است که شاعر در دید عرب جاهلی نسبتی با صاحب اعجاز – به معنای کلامی کلمه – نداشته و آن‌ها شعر را معجزه نمی‌دانسته‌اند. پس ظاهراً قرآن در دید

---

[1] انبیاء: ۵.
[2] صافات: ۳۶.
[3] طور: ۳۰

برخی از مشرکین امری عادی مانند شعر می‌نموده است. حال اگر بپذیریم که برخی قرآن را سحر می‌پنداشته‌اند، و این سحر پنداشتن به معنای معجزه دانستن قرآن در نظر گرفته شود، برخی نیز قرآن را شعر می‌دانسته‌اند، که این به آن معناست که اعجاز قرآن ظاهراً برای تمام اعراب جاهلی آشکار نبوده. اما معجزه امری است آشکار و تفسیرناپذیر که اذهان در مقابل آن به عجز می‌افتند و از پذیرش صدق مدعی نبوت ناگزیر می‌شوند (چنانکه ساحران در ماجرای رقابت با موسی (ع)، با پذیرش اعجاز او ایمان می‌آورند.) اما کلامی که بتوان آن را امری زمینی و انسانی مانند شعر دانست، نمی‌تواند کارکرد معجزه داشته باشد.

علاوه بر این مطلب، در جایی از قرآن از قول یکی از مشرکین گفته می‌شود:

﴿فَقالَ إِنْ هذا إِلاَّ سِحْرٌ يُؤْثَرُ (۲۴) إِنْ هذا إِلاَّ قَوْلُ الْبَشَرِ (۲۵)﴾[۱]

«و گفت: "این (قرآن) جز سحری حکایت‌شده نیست. (۲۴) این جز گفتار بشر نیست." (۲۵)»

در اینجا به‌وضوح دیده می‌شود که میان سحر دانستن و معجزه پنداشتن حتی ملازمه نیز وجود ندارد؛ چراکه شخصی در عین اینکه قرآن را سحر می‌خواند، آن را کلامی بشری نیز می‌داند. جالب است که این آیه درباره‌ی ولید بن مغیره نازل شده[۲] که در بالا به آن اشاره شد و اعجازباوران قول او مبنی بر سحر دانستن قرآن را شاهدی برای معجزه دانستن قرآن توسط مشرکان معرفی می‌کنند.

---

[۱] مدثر: ۲۴ و ۲۵.

[۲] ناصر مکارم شیرازی. ***تفسیر نمونه***. ذیل آیه‌ی ۱۱ سوره‌ی مدثر.

دلایل نفی اعجاز بیانی قرآن

تا اینجا سعی کردم نشان دهم دلایلی که با استناد به آن‌ها قرآن دارای اعجاز بیانی دانسته می‌شود قانع‌کننده نیستند. اما رد دلیل، رد مدعا نمی‌کند. مطالب بالا صرفاً ردیه ای بود بر برخی دلایل قائلین به اعجاز بیانی، نه ابطال اصل مدعای آن‌ها. در ادامه دلایلی را بیان خواهم کرد که نشان می‌دهند اساساً نمی‌توان قرآن را به لحاظ بیانی معجزه دانست.

۱– باور نداشتن برخی عالمان مسلمان به اعجاز بیانی قرآن: در تاریخ‌نگاری عقاید، چنین ثبت شده است که برخی از عالمان مسلمان به اعجاز بیانی قرآن باور نداشته‌اند. اینان کسانی هستند که اگر قرآن واقعاً دارای اعجاز بیانی می‌بود، آن را تشخیص داده، به آن باورمند می‌شدند؛ زیرا هم قدرت علمی تشخیص چنین اعجازی را داشتند، هم انگیزه‌ی لازم برای پذیرش چنین اعجازی را. بااین‌حال، وقتی ایشان قرآن را نگاه کردند آن را فاقد اعجاز بیانی یافتند. از میان این افراد، مهم‌ترین گروه فکری – که متفکرین برجسته‌ای را در میان خود دارند[1] – قائلان به نظریه‌ی صرفه هستند؛ نظریه‌ای که در مقدمه از آن صحبت شد. بسیاری از قائلین به این نظریه اکابر علوم اسلامی هستند،

---

[1] محمدی می‌نویسد: «ابراهیم نظّام، جاحظ، بحر اصفهانی، علی بن عیسای واسطی – مشهور به رمانی – راغب اصفهانی، ابن سنان خفاجی، ابن حزم، فخر رازی، امام الحرمین جوینی، احمد بن محمد خطابی، آلوسی و از همه مهم‌تر سید مرتضی و خواجه نصیرالدین طوسی از مهم‌ترین طرفداران نظریه‌ی صرفه‌اند.» (محمدعلی محمدی. ***اعجاز قرآن با گرایش شبهه‌پژوهی***. ج ۱. ص ۳۱۵)

چنانکه معرفت می‌نویسد: «طرفداران این دیدگاه، مغزهای متفکر اصیل و پیشوایان نقد و بررسی موشکافانه‌اند، نه خودرأی و سست باور و ناسخته‌گُزین!»[1]

به‌عنوان نمونه‌ای از اقوال این گروه می‌توان به این گفته‌ی ابن سنان خفاجی اشاره کرد:

> «میان قرآن و کلام فصیح برگزیده ازاین‌جهت تفاوتی نیست. هرگاه انسان به نفس خود رجوع کند و کمترین شناختی از تألیفات برگزیده داشته باشد، در کلام عرب آنچه را در تألیفْ مانند قرآن است پیدا می‌کند.»[2]

فراتر از این، حتی گفته شده که جعد بن درهم به این قائل بوده که انسان می‌توانی بهتر از قرآن را نیز بسازد.[3] قول مشابهی نیز به عیسی بن صبیح مردار (یا مزدار)، که از فرط زهد به راهب معتزله معروف بود، نسبت داده شده است.[4]

دیدگاه صرفه مورد نقدهای جدی قرارگرفته است؛ اما فارغ از اینکه این دیدگاه درست باشد یا غلط، قاعدتاً کسانی که این دیدگاه را پذیرفته‌اند اعتقادی به فرابشری بودن قرآن از حیث بیانی نداشته، بشر را بالقوه قادر به تولید متونی همسنگ قرآن می‌دانسته‌اند. چنانکه ابوزهره می‌نویسد:

---

[1] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ص ۲۱۸.

[2] خفاجی. ***سر الفصاحة***. ص ۹۴.

[3] حسین نصار. ***الصرفة و الانباء بالغیب***. ص ۵.

[4] عبدالقاهر بغدادی. ***الفرق بین الفرق***. ص ۱۵۱.

> «رواج این نظریه[۱] دو نتیجه به دنبال دارد: نتیجه‌ی اول این‌که قرآن کریم در آن حد از بلاغت و فصاحت نیست که بتواند دیگران را از آوردن مثل آن عاجز کند، پس عاجز کردنْ از صفات ذاتی قرآن نیست. نتیجه‌ی دوم این‌که کتاب خدا همانند کلام بشر است، و هیچ مزیتی از جهت بلاغت یا معنی بر آن ندارد.»[۲]

ازآنجایی‌که اعجاز، خصوصاً برای متخصصان، می‌بایست امری آشکار و تردیدناپذیر باشد، از این مطلب که برخی عالمان مسلمان قرآن را فاقد بیان فرابشری می‌دانسته‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که قرآن فاقد اعجاز بیانی است.

محمدعلی محمدی در ***اعجاز قرآن با گرایش شبهه‌پژوهی***، این نقد را – که وی در پاسخ به نصیرالدین حسن الظافر، نویسنده‌ی مسیحی کتاب ***حسن الایجاز***، مطرح می‌کند – به تعبیر خودش «ابتدا به روش نقض، سپس به روش حل»[۳] چنین پاسخ می‌دهد:

> «اگر استدلال فوق صحیح باشد، دیگران نیز می‌توانند بگویند کتاب انجیل، باطل و مسیحیت آیینی غیر الهی است؛ زیرا اگر نصرانیت بر

---

[۱] یعنی نظریه‌ی صرفه.

[۲] محمد ابوزهره. ***معجزه‌ی بزرگ: پژوهشی در علوم قرآنی***. ص ۱۰۰

[۳] محمدعلی محمدی. ***اعجاز قرآن با گرایش شبهه‌پژوهی***. ج ۳. ص ۱۰۳.

> حق بود، علمایشان در آن اختلافی نداشتند؛ درحالی‌که مسیحیان به دسته‌های کاتولیک، پروتستان و... تقسیم شده‌اند.»[1]

نقد:

این قیاس مع‌الفارق است. معجزه امری روشن و فصل‌الخطابی است که قاعدتاً می بایست اذهان را نسبت به پذیرش خود خلع سلاح کند. از این جهت معجزه بیش از آنکه شبیه امور نظری باشد، شبیه امور حسی است و قیاس آن با متن مقدس نابجا است. متن، به‌ویژه متون مقدس، تفسیرپذیری بالایی دارند حال آنکه معجزه برخلاف آن، یا قابل‌تفسیر نیست یا تفسیرپذیری اندکی دارد. اگر مخاطبان یک سخنرانی بر سر منظور سخنران اختلاف کنند، ما در اصل وقوع سخنرانی تردید نمی‌کنیم؛ اما اگر کسانی که در زمانی خاص در مکانی خاص بوده‌اند، نسبت به وقوع یک حادثه‌ی قابل‌توجه (مثلاً وقوع یک انفجار مهیب) اختلاف کنند، ما در وقوع آن حادثه تردید می‌کنیم؛ خصوصاً وقتی مخالفان وقوع آن حادثه کسانی باشند که انگیزه‌ای برای انکار وقوع آن نداشته، بلکه انگیزه بر تأیید وقوع آن داشته باشند، اما موافقان وقوع آن حادثه کسانی باشند که انگیزه بر تأیید وقوع آن حادثه دارند. در اینجا ما عقلاً می‌بایست به انکار وقوع آن حادثه متمایل شویم.

محمدی در ادامه می‌نویسد:

> «همه‌ی مسلمانان معجزه بودن قرآن کریم را قبول دارند و در اصل اعجاز هیچ اختلافی وجود ندارد؛ ولی وجوه کشف شده از اعجاز قرآن متفاوت است و در آینده نیز وجوه دیگری کشف می‌شود. وجوه اعجاز

---

[1] همان. ص ۱۰۳.

قرآن مختلف است و دانشمندان مختلف با توجه به اختلاف تخصصشان برخی از وجوه را مناسب‌تر می‌دانند و درباره‌ی برخی از وجوه گفتگو دارند و این گفتگوهای علمی به معنای رد اصل اعجاز قرآن نیست.»[۱]

نقد:

آنچه من در قالب نخستین نقد به اعجاز بیانی مطرح کردم، و ظاهراً الظافر نیز به آن اشاره دارد[۲]، به‌طور خاص نقد اعجاز بیانی قرآن است نه نقد اعجاز قرآن به نحو عام و مطلق. درست است که کسانی مانند صرفه‌باوران به اعجاز قرآن معتقدند، اما ایشان منکر اعجاز بیانی قرآن هستند و پدیده‌ای که نتواند عموم مردم (خصوصاً کسانی که برای پذیرش آن پدیده به‌عنوان معجزه انگیزه دارند) را نسبت به اعجاز خود قانع کند (لااقل در آن وجهی که نسبت به آن قدرت اقناع ندارد) نمی‌تواند معجزه باشد.

۲- تردید در وجه اعجاز بیانی قرآن: یکی از نکاتی که می‌تواند به‌عنوان دلیلی بر عدم اعجاز بیانی قرآن در نظر گرفت، اختلافی است که از گذشته میان علمای اسلامی بر سر ماهیت اعجاز بیانی قرآن وجود داشته است. افراد مختلف وجوه مختلفی را برای چیستی اعجاز بیانی قرآن ذکر کرده‌اند تا جایی که سیوطی در ***معترک الاقران*** تا ۳۵

---

[۱] همان. ص ۱۰۵.

[۲] محمدی می‌نویسد: «یکی دیگر از شبهاتی که ظافر القا می‌کند، این است که برخی از دانشمندان مسلمان، اعجاز بیانی قرآن را قبول ندارند، پس قرآن چنین اعجازی ندارد.» (همان. ص ۱۰۳)

وجه از وجوه مورد بحث گذشتگان خود را احصاء کرده است.[1] در ادامه، برخی از این وجوه مختلف را معرفی کرده، توضیح خواهم داد که چرا این تکثر به معنای عدم اعجاز بیانی قرآن است. سیوطی در این باره می‌نویسد:

«قاضی ابوبکر گفته: وجه اعجاز قرآن نظم و تألیف و ترتیبی است که در آن هست، و اینکه از تمام وجوه نظمی که در سخن عرب متداول بود جداست، و با شیوه‌های خطاب‌ها و گفتارهایشان متباین می‌باشد. وی گوید: و لذا نتوانستند با آن معارضه کنند.

وی افزوده: و راهی به شناخت اعجاز قرآن از اصناف بدیع که در شعر قرار داده‌اند نمی‌توان جست، چون‌که از اموری نیست که با آن خرق عادتی واقع شود، بلکه می‌توان آن را با علم و تمرین و صنعتگری دریافت، مانند گفتن شعر، و ترتیب دادن سخنرانی و صناعت نامه، و ورزیدگی در بلاغت تمام این‌ها راهی دارد که پیموده می‌شود، ولی نحوه‌ی نظم قرآن الگو و نمونه‌ای ندارد که طبق آن عمل گردد، و پیشوایی ندارد که به آن اقتدا شود، و به‌اتفاق آرا مثل آن وقوع نمی‌یابد.

و امام فخرالدین گفته: وجه اعجاز فصاحت و شگفتی اسلوب و سالم بودن از همه‌ی عیب‌هاست.

و زملکانی گفته: وجه اعجاز به تألیف مخصوص قرآن مربوط می‌شود نه مطلق تألیف، به اینکه مفردات آن از لحاظ ترکیب و توازن در حد

---

[1] سید محمود دشتی و غلامعلی عزیزی. «اعجاز قرآن».

اعتدال است، و مرکبات آن از نظر معنی بالا رفته که هر فنی را در مرتبه‌ی اعلای آن از حیث لفظ و معنی واقع ساخته است.
و ابن عطیه: قول صحیحی که جمهور نیز برانند و ورزیدگان در وجه اعجاز گفته‌اند اینکه: اعجاز قرآن با نظم و صحت معانی و فصاحت پیاپی الفاظ آن می‌باشد، زیرا که علم خداوند همه‌چیز را فراگرفته، و نیز به تمام سخن علم او احاطه دارد، پس چون یک لفظ از قرآن ترتیب یافت خدا می‌داند – با احاطه‌ای که دارد – کدام لفظ صلاحیت دارد که در پی آن درآید معنی دوم را پس از معنی اول بیان سازد و از اول تا آخر قرآن همین‌طور است، و عموم افراد بشر را از جهل و فراموشی و غفلت عارض می‌شود و بدیهی است که هیچ‌کس از انسان‌ها به آن احاطه ندارند، و نظم قرآن چنین آمده در منتهی درجه‌ی فصاحت.»[۱]

رافعی می‌نویسد:

«بعضی از فرق را عقیده بر این است که اعجاز قرآن از جهت نظم و اسلوب غریب آن که در فواصل و آغاز و انجام آیات قرار دارد می‌باشد و عقیده‌ی آنان این است که سبب اعجاز قرآن همان تازگی اسلوب و ترتیب آن است و جز این چیز دیگری نیست و بعضی سبب اعجاز

---

[۱] سیوطی. ***الاتقان***. ج ۲. ص ۳۷۳.

را خالی بودن از تعقید و کراهت ذوق و جز این‌ها از چیزهایی که باعث استکراه لفظ است دانسته‌اند. دسته‌ی دیگر جهت اعجاز را خالی بودن قرآن از تناقض و مشتمل بودن بر معانی دقیق تصور نموده‌اند و دیگران مجموع چند وجه از این وجوه را مناط قرار داده‌اند.»[۱]

زمخشری می‌گوید:

«در این مدعا تردیدی نیست که قرآن بزرگ‌ترین معجزه‌ی پیامبر ما (ص) است و علم به اعجاز قرآن، علم ضروری و تردیدناپذیر است، اما وجه اعجاز آن تاکنون مشخص نشده است. برخی همچون نظام و پیروانش می‌گویند: وجه اعجاز قرآن، اخبار از غیب... است. به اعتقاد نظام، چینش و نظم قرآن در حدی است که بندگان نیز می‌توانند مانند آن را بیاورند، اما خداوند آنان را بازمی‌دارد.

برخی می‌گویند: وجه اعجاز قرآن در اسلوب ویژه و متمایز آن از دیگر اسلوب‌های رایج در گفتار است و در آن، شیوه‌ای به‌کار رفته است که برای عرب ناشناخته بود و در به‌کارگیری از آن ناتوان بودند. برخی معتقدند وجه اعجاز قرآن، آن است که عرب بادیه‌نشین و اصیل از بیان گفتاری مانند آن، ناتوان بودند و به‌زعم تکرار هماوردی و در اختیار داشتن فرصت کافی، آنان سرانجام از معارضه با قرآن بازایستادند. برخی دیگر می‌گویند: وجه اعجاز قرآن، فصاحت و بلاغت ویژه‌ی قرآن است

---

[۱] مصطفی صادق رافعی. ***اعجاز قرآن و بلاغت محمد***. ص ۱۱۱.

> که با شنیدن آن دچار حیرت شده، سر تعظیم فرومی‌آوردند. بیشتر علما بر این رأی هستند.»[1]

این ابهام در وجه اعجاز تا جایی است که سکاکی در گفته‌اش صرفاً به وجود اعجاز صحه گذاشته و چیستی آن را حواله به درک فطرت سلیم داده:

> «بدان که اعجاز قرآن درک می‌شود ولی وصف آن ممکن نیست، چنانکه راستی وزن را می‌توان درک کرد و نمی‌توان وصف نمود، و مانند کشتیرانی، و همان‌گونه که خوشی نغمه‌ای که بر صدایی عارض شده درک می گردد، و تحصیل آن جز برای صاحبان فطرت سالم درک نمی‌شود مگر با ورزیدگی در دو علم معانی و بیان و تمرین در آن‌ها.»[2]

این‌ها برخی از وجوهی است که برای اعجاز قرآن برشمرده‌اند. اما از این تنوع وجوهِ تشخیص داده شده برای اعجاز بیانی قرآن چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ نظر من – همان‌طور که پیش‌تر گفته‌ام و به رسم تأکید در ادامه نیز خواهم گفت – این است که اعجاز امر عظیمی است که با چیز دیگری اشتباه گرفته نمی‌شود و برای همگان (یا لااقل برای اهل فن) به‌روشنی قابل‌تشخیص است. لذا جایی برای شبهه در ماهیت آن نیست. مثلاً ناظران تبدیل شدن عصای موسی (ع) به اژدها بر سر ماهیت آن دچار تشتت

---

[1] زمخشری. «رساله‌ی زمخشری در اعجاز سوره‌ی کوثر». ص ۶۱۷.

[2] سیوطی. ***الاتقان***. ج ۲. ص ۳۷۷.

نشدند، به شکلی که برخی بگویند اعجاز به این برمی‌گردد که عصا به اژدها تبدیل شده نه به حیوانی دیگر؛ یا اینکه فعل موسی (ع) معجزه است چون رنگ اژدهایی که عصا به آن تبدیل شده (مثلاً) سبز است نه قرمز؛ یا اینکه فعل موسی (ع) معجزه است چون چوب‌دستی او (مثلاً) از جنس چوب درخت انجیر بوده نه چوب درخت زیتون؛ یا اینکه چون عصا را (مثلاً) با دست راست انداخت فعل او معجزه است و اگر با دست چپ می‌انداخت معجزه نبود. خیر، هیچ‌کدام از این پرسش‌ها برای شاهدان اعجاز موسی (ع) پیش نیامد. همه می‌دانستند که صرف تبدیل شدن دفعیِ شیئی بی جان به شیئی جاندار معجزه است و تردیدی در آن نداشتند. همچنین مخاطبین معجزه‌ی صالح (ع) دچار سردرگمی در وجه معجزه‌ی او نبودند و کسی گمان نمی‌کرد که وجه اعجاز این است که شترْ از دل کوه درآمده و اگر (مثلاً) از دل درخت درمی‌آمد، دیگر معجزه نبود؛ یا اگر به‌جای شتر حیوانی دیگر از دل کوه خارج می‌شد، دیگر معجزه نبود؛ یا اعجاز به این بوده که شتر (مثلاً) رنگ سفید داشته، و اگر شتر قهوه‌ای بود، دیگر معجزه رخ نداده بود. خیر، وجه اعجاز معجزه‌ی صالح (ع) برای مخاطبین آن کاملاً روشن بوده. کوه زاینده‌ی شتر نیست و شتر به لحاظ طبیعی نمی‌تواند در دل سنگ زنده باشد. پس فعل او معجزه بود، چون برخلاف نظم طبیعت شتری را از دل کوه بیرون کشیده بود.

به‌طور خلاصه، اگر رخدادی معجزه باشد، در وجه اعجاز آن شک و تردید پیش نمی‌آید و تشتت علمای اسلام بر سر وجه اعجاز بیانی قرآن نشانه‌ای است بر اینکه ماهیت اعجاز بیانی قرآن روشن نیست، و اعجازی که ماهیتش روشن نباشد، اساساً کارکرد فصل‌الخطابی نداشته، نمی‌تواند معجزه خوانده شود.

علاوه بر این، اگر کسی تحدی را شرط لازم معجزه بداند - همان‌طور که پیش‌تر از ***برهان*** زرکشی نقل شد و در اینجا تکرار می‌شود - وقتی وجه اعجاز مشخص نباشد،

مخاطب نیز نمی‌داند چه چیزی را باید در هماوردی ارائه کند و به‌این‌ترتیب پاسخ به تحدی به لحاظ روشی ناممکن می‌شود. ازآنجایی که عموماً تحدی شرط لازم اعجاز دانسته شده، با ابهام وجه اعجاز بیانی قرآن، معجزه بودن آن از جهت بیانی بلاموضوع می‌شود. زرکشی در این باره می‌آورد:

> «بدان که هماوردطلبی بر سر یک چیز در شرایطی که مخاطب از جنبه‌ای که این هماوردطلبی بر آن صورت می‌پذیرد آگاهی نداشته باشد درست نیست.»[۱]

۳- طبق گفته‌ی قرآن پیامبر (ص) معجزه نداشته است: در قرآن آیاتی هست که طبق آن‌ها مشرکان از پیامبر (ص) طلب معجزه می‌کنند، اما پیامبر (ص) در پاسخ به آن‌ها هیچ اشاره‌ای به اینکه همین قرآنی که برای شما می‌خوانم معجزه است، نمی‌کند. این در حالی است که اگر قرآن معجزه بود، بهترین پاسخ پیامبر (ص) حواله دادن مشرکان به قرآن می‌بود. این آیات عبارتند از:

الف) ﴿وَ قالُوا لَوْ لا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قادِرٌ عَلى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَ لكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُون﴾[۲]

---

[۱] زرکشی. ***برهان***. ج ۲. ص ۹۳۱.

[۲] انعام: ۳۷.

«و گفتند: "چرا نشانه (معجزه‌واری) از طرف پروردگارش بر او فرو فرستاده نمی‌شود؟!" بگو: "در حقیقت خدا تواناست بر اینکه نشانه‌ای فرود آورد؛ ولیکن بیشتر آنان نمی‌دانند!"»

ب) ﴿وَ يَقُولُونَ لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ﴾[1]
«و می‌گویند: "چرا نشانه (معجزه‌واری) از پروردگارش بر او فرو فرستاده نمی‌شود؟!" پس بگو: "(آنچه از حس) پوشیده، تنها برای خداست؛ پس منتظر باشید، [چرا] که من (هم) با شما از منتظرانم."»

ج) ﴿وَ يَقُولُ الَّذينَ كَفَرُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّه إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ﴾[2]
«و کسانی که کفر ورزیدند، می‌گویند: "چرا نشانه (معجزه‌آسایی) از طرف پروردگارش بر او فرود نیامده است؟!" (ای پیامبر) تو فقط هشداردهنده‌ای؛ و برای هر گروهی رهنمایی است.»

د) ﴿وَ يَقُولُ الَّذينَ كَفَرُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدي إِلَيْهِ مَنْ أَنابَ﴾[3]

---

[1] یونس: ٢٠.

[2] رعد: ٧.

[3] رعد: ٢٧.

«و کسانی که کفر ورزیدند می‌گویند: "چرا نشانه (معجزه‌آسایی) از طرف پروردگارش بر او فرود نیامده است؟!" بگو: "در حقیقت خدا هر کس را (به خاطر اعمالش) بخواهد، در گمراهی وانهد؛ و هر کس را که بازگردد، به‌سوی خود راهنمایی می‌کند."»

ه) ﴿وَ ما مَنَعَنا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآياتِ إِلاَّ أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَ آتَيْنا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِها وَ ما نُرْسِلُ بِالْآياتِ إِلاَّ تَخْويفاً﴾[1]

«و (هیچ‌چیزی) ما را بازنداشت از اینکه نشانه‌ها (ی معجزه‌آسا) را بفرستیم جز اینکه پیشینیان آن [ها] را دروغ انگاشتند؛ و (ازجمله) به ثَمود، ماده شتر دادیم؛ درحالی‌که (معجزه‌ای) روشنی‌بخش بود، و [لی از روی کفر] بدان ستم کردند! و نشانه‌ها (ی معجزه‌آسا) را جز برای ترساندن نمی‌فرستیم.»

و) ﴿وَ قالُوا لَوْ لا يَأْتِينا بِآيَةٍ مِنْ رَبِّهِ أَ وَ لَمْ تَأْتِهِمْ بَيِّنَةُ ما فِي الصُّحُفِ الْأُولى﴾[2]

«و (مخالفان) گفتند: "چرا (پیامبر) نشانه‌ای (معجزه‌آسا) از طرف پروردگارش برای ما نمی‌آورد؟!" و (بگو:) آیا دلیل روشنِ آنچه در کتاب‌های نخستین بوده، برای آنان نیامده است؟!»

ز) ﴿بَلْ قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ بَلِ افْتَراهُ بَلْ هُوَ شاعِرٌ فَلْيَأْتِنا بِآيَةٍ كَما أُرْسِلَ الْأَوَّلُون﴾[3]

---

[1] اسراء: ۵۹.

[2] طه: ۱۳۳.

[3] انبیاء: ۵.

«بلکه (مشرکان) گفتند: "(این قرآن) یك دسته خواب‌های پریشان است؛ بلکه آن را [به‌دروغ به خدا] نسبت داده است، بلکه او شاعر است؛ پس باید نشانه‌ای (معجزه‌آسا) برای ما بیاورد؛ همان‌گونه که پیشینیان (از پیامبران با معجزه) فرستاده شدند."»

خویی به اشکالی که در قالب توجه دادن به برخی از آیات بالا شده، پاسخ داده است. البته خویی اشکال وارده را معطوف به انکار معجزات دیگر پیامبر (ص) می‌داند، نه انکار اعجاز قرآن. وی در مورد آیه‌ی ب (یونس: ۲۰) –که ضمن آن به آیات الف و ج نیز اشاره می‌کند – می‌نویسد:

> «پاسخ اول: معجزاتی که این آیات، آن را نفی می‌کنند همه‌ی معجزات نیست بلکه منظور از آن‌ها تنها معجزات اقتراحی[1] و درخواستی می‌باشد که در آیات گذشته توضیح داده شد و آن اینکه مشرکین نمی‌خواستند که پیامبر هر معجزه‌ای را که دلیل بر صدق وی و شاهد بر نبوتش باشد، بیاورد بلکه پیشنهاد آنان این بود که پیامبر باید معجزه‌های مخصوصی را که از ناحیه‌ی آنان در مقام عناد و لجاجت و یا تمسخر پیشنهاد می‌گردید، بیاورد.»[2]

---

[1] منظور معجزاتی است که مشرکین ماهیت آن را تعیین می‌کردند. مثل اینکه از پیامبر (ص) خواستند آسمان را قطعه‌قطعه بر سرشان فرود آورد، یا خواستند که پیامبر (ص) در آسمان بالا رود و نامه‌ای برایشان بیاورد تا بخوانند. (اسراء: ۹۲ و ۹۳)

[2] ابوالقاسم خویی. ***بیان در علوم و مسائل کلی قرآن***. ص ۱٦۹.

نقد:

خویی توضیح نمی‌دهد که به چه قرینه‌ای «آیه» را که در این چند آیه به‌صورت مطلق و مقیدنشده آمده از معنای ظاهری آن منحرف کرده و به‌صورت مقیدشده‌ی «آیه‌ی اقتراحی» معنا می‌کند. همچنین توضیح نمی‌دهد که، حتی اگر فرض بگیریم که «آیه» در آیات بالا ناظر بر «آیه‌ی اقتراحی» است، بر چه اساسی هدف این اقتراح عناد و لجاجت یا تمسخر بوده است. ابراهیم (ع) که خود نبی بود، برای اطمینان قلبش از خداوند خواست تا نشر مردگان را به او نشان دهد.[1] حال چه اشکالی بر مردمی که با مدعی نبوت مواجه شده‌اند وارد است در اینکه از او معجزه‌ی خاصی طلب کنند؟ ضمن اینکه طبق برخی روایات، معجزه‌ی شق‌القمر که به پیامبر (ص) منتسب است نیز اقتراحی بوده. از ابن عباس نقل شده:

> «مشرکان نزد پیامبر (ص) آمدنده، به او گفتند: "اگر راست می‌گویی ماه را برای ما دو نیم کن؛ نیمی بر کوه ابو قبیس و نیمی بر کوه

---

[1] بقره: ۲۶۰. وَ إِذْ قالَ إِبْراهیمُ رَبِّ أَرِني کَیْفَ تُحْيِ الْمَوْتی قالَ أَ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلی وَ لکِنْ لِیَطْمَئِنَّ قَلْبي قالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّیْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَیْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلی کُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ یَأْتینَكَ سَعْیاً وَ اعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزیزٌ حَکیمٌ.»؛ «و (یاد کن) هنگامی را که ابراهیم گفت: "پروردگارا! به من بنمای چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟" فرمود: "و آیا ایمان نیاورده‌ای؟!" عرض کرد: "آری، و لیکن [می‌خواهم] که دلم آرامش یابد." فرمود: "پس، چهار [نوع] از پرندگان را بر گیر؛ و آنها را پیش خود قطعه قطعه کن (و درهم بیامیز)؛ سپس بر هر کوهی، قسمتی از آنها را قرار ده؛ بعد آنها را فرا خوان، شتابان به سویت می‌آیند. و بدان که خدا شکست‌ناپذیری فرزانه است."»

> قعیقعان." پس پیامبر (ص) به آن‌ها گفت: "اگر چنین کنم ایمان می‌آورید؟" گفتند: "آری"!»[1]

با این وصف باید پرسید (برفرض پذیرش وقوع شق‌القمر و اقتراحی بودن این معجزه) چرا پیامبر (ص) در جایی به معجزه‌ی اقتراحی پاسخ می‌دهد، اما در جایی دیگر چنین نمی‌کند؟

خویی در ادامه می‌نویسد:

> «پاسخ دوم: بر اینکه آیاتی در قرآن معجزه را نفی می‌کند، این است که: در خود قرآن آیات دیگری هست که برای پیامبر اسلام علاوه بر قرآن معجزات دیگری نیز ثابت می‌کند، مانند:
> ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انْشقالقمر (۱)وَ إِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَ يَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ (۲)﴾[2]
> ساعت (رستاخیز) نزدیك شد و ماه بشکافت! (۱) و اگر نشانه (معجزه‌آسایی) ببینند روی می‌گردانند، و می‌گویند:"(این) سحری مستمر است."(۲)

---

[1] ابن کثیر. ***البداية و النهاية***. ج ۳. ص ۱۱۹؛ مقریزی. ***إمتاع الأسماع***. ج ۵. ص ۲۳. روایات ناظر بر وقوع شق‌القمر سه دسته‌اند: روایاتی که اقتراحی بودن آن را نشان می‌دهد؛ روایاتی که از آن‌ها چنین برمی‌آید که این معجزه اقتراحی نبوده؛ روایاتی که تنها به واقعه اشاره دارند و نسبت به اقتراحی بودن یا نبودن آن ساکتند. (ن. ک: محمد بهرامی. «شق‌القمر در ترازو»)

[2] قمر: ۱ و ۲.

﴿وَ إِذا جاءَتْهُمْ آيَةٌ قالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتى مِثْلَ ما أُوتِيَ رُسُلُ اللَّه﴾[1]
و هنگامی که آیه‌ای برای آنان بیاید، می‌گویند: "ایمان نمی‌آوریم، تا اینکه همانند چیزی که به فرستادگان خدا داده شده، به ما (هم) داده شود." منظور از "آیه" که در این آیات به کار رفته، آیات تکوینی و معجزات می‌باشد نه آیه‌ی قرآنی زیرا اگر منظور آیه‌ی قرآنی بود، در مورد آن، کلمه‌ی "شنیدن" به کار می‌رفت، درصورتی که در آیه‌ی اولی به شکافتن ماه تصریح شده است و پشت سر آن در آیه‌ی دومی نیز کلمه‌ی "دیدن" به کار رفته و در آیه‌ی سومی هم کلمه‌ی "آمدن" آمده است و همه‌ی این‌ها با معجزه و آیه‌ی تکوینی سازش دارد نه با آیه‌ی قرآنی.»[2]

نقد:

درباره‌ی معجزه‌ی شق‌القمر که بعد از قرآن مشهورترین معجزه‌ی منتسب به پیامبر (ص) است، اولاً آیه‌ی نخست سوره‌ی قمر الزاماً دلالت بر واقعه‌ی شق‌القمر ندارد[3]؛ ثانیاً بعید

---

[1] انعام: ۱۲۴.

[2] ابوالقاسم خویی. ***بیان در علوم و مسائل کلی قرآن***. ص ۱۷۱.

[3] از میان مفسران، حسن، عطاء و بلخی (طبرسی. ***ترجمه‌ی مجمع‌البیان***. ذیل آیه‌ی ۱ سوره‌ی قمر؛ محمدحسین طباطبایی. ***ترجمه‌ی تفسیر المیزان***. ذیل آیه‌ی ۱ سوره‌ی قمر.) و مراغی و مغنیه (محمد بهرامی. «شق‌القمر در ترازو». ص ۱۱) آیه‌ی ۱ سوره‌ی قمر را ناظر بر شق‌القمر نمی‌دانسته‌اند. همچنین محمد بهرامی در مقاله‌ی «شق‌القمر در ترازو» به نقد این معجزه می‌پردازد و در پایان چنین

است که این واقعه اساساً رخ داده باشد. به این دلیل ساده اما قدرتمند که شکافته شدن ماه در هیچ منبع مستقل غیراسلامی ثبت نشده؛ حال آنکه تمدن‌های اطراف شبه‌جزیره‌ی عربستان در آن زمان به سطح مناسبی از دانش و فرهنگ رسیده بودند که چنین واقعه ی مهمی را ثبت کنند و به احتمال بسیار زیاد، اگر چنین واقعه‌ی خارق‌العاده رخ داده بود، تمدن‌های اطراف شبه‌جزیره آن را ضبط می‌کردند.[۱] با این حساب، این آیات نمی‌توانند از مدعای خوبی پشتیبانی کنند.

نتیجه‌گیری می‌کند: «رخداد شق‌القمر در عصر پیامبر نه دلیل روایی دارد و نه قرآنی. مستندات روایی این رخداد از چندین جهت محل تأمل است: الف. در روایات اهل سنت تنها ابن مسعود شاهد شق‌القمر بوده است که روایت او اولاً اضطراب در متن دارد و ثانیاً ناسازگار با آیات و روایات است. روایات شیعه نیز از جهت سند ضعف دارد و در نوع معجزه و تعداد شق‌القمر با یکدیگر اختلاف دارند. ب. روایات شق‌القمر با یکدیگر در محل قرارگرفتن شق‌القمر، مدت شق‌القمر، شکل جدایی دو نیمه، درخواست‌کنندگان، نوع معجزه، مکان مشاهده، زمان مشاهده و تعداد شق‌القمر اختلاف دارند. ج. شماری از روایات شق‌القمر با چندگروه از آیات ناسازگارند. گروه نخست آیاتی که پیامبر را فاقد معجزه اقتراحی معرفی می‌کند. گروه دوم آیاتی که بر عذاب منکران معجزات اقتراحی دلالت دارد. گروه سوم آیاتی که پیامبر را بی‌توجه به معجزات اقتراحی می‌خواند. د. روایات شق‌القمر ناسازگار با روایاتی است که پیامبر را فاقد معجزه اقتراحی معرفی می‌کند. مستند قرآنی شق‌القمر نیز دو نیم شدن ماه در عصر پیامبر را نتیجه نمی‌دهد چه اینکه: اولاً تفاسیر دیگری نیز از آیه شریفه وجود دارد و تفسیر مشهور نافی آن‌ها نیست. در ثانی، سیاق پیشینی و پسینی آیه، رخداد شق‌القمر در عصر پیامبر را برنمی‌تابد. سوم این‌که قرائن موجود در آیه شق‌القمر را نشانه برپایی قیامت جلوه می‌دهد. درنهایت چنانکه در دیگر آیات وحی، شکافتن آسمان نشانه برپایی قیامت است شق‌القمر نیز نشانه برپایی قیامت خواهد بود.» (همان. ص ۳٦)

[۱] مکارم شیرازی در پاسخ به این اشکال می‌نویسد: «الف- باید توجه داشت که ماه همواره در نیمی از کره زمین قابل‌رؤیت است، نه در تمام آن، بنابراین نیمی از مردم روی زمین از این حساب خارج‌اند.

ب- در نیمی از همین نیم‌کره نیز اکثریت قریب به اتفاق آن‌ها در خوابند، زیرا بعد از نیمه‌شب است، به‌این‌ترتیب تنها یک‌چهارم مردم جهان می‌توانند از چنین حادثه‌ای باخبر شوند. ج- در بخش قابل‌رؤیت نیز هیچ مانعی ندارد که قسمت‌های قابل‌توجهی از آسمان ابری، و چهره ماه با ابر پوشیده شده باشد. د- حوادث آسمانی در صورتی جلب‌توجه افراد می‌کند که یا مانند صاعقه‌ها توأم با سر و صدای شدید باشد، یا مانند خسوف و کسوف کلی نور به‌طور کامل قطع شود، آن هم برای یك مدت نسبتاً طولانی. به همین دلیل در خسوف‌های جزئی و ماه‌گرفتگی‌های مختصر اگر قبلاً از طرف منجمین اعلام نشود کمتر کسی باخبر می‌گردد، و حتی‌گاه بسیاری از مردم از خسوف کلی نیز بی‌خبر می‌مانند. تنها دانشمندانی که اجرام آسمانی و ماه را رصد می‌کنند و یا کسانی که تصادفاً چشم آن‌ها به آسمان بیفتد ممکن است از چنین جریانی باخبر شوند، و عده‌ای دیگر را نیز باخبر سازند. بنابراین چنین حادثه کوتاه‌مدتی آن‌طور که ابتدا تصور می‌شود مایه جلب‌توجه عمومی مردم جهان نیست، مخصوصاً مردم آن زمان که اصولاً برای اجرام آسمانی اهمیت کمتری قائل بودند. هـ- بعلاوه وسایل ثبت مطالب در تاریخ و نشر آن در آن زمان‌ها محدود بود، و حتی تعداد باسوادها بسیار کم بودند، و کتاب‌ها خطی بود، مثل امروز نبود که حوادث مهم، برق‌آسا به‌وسیله رادیوها و تلویزیون‌ها و مطبوعات در سراسر جهان نشر شود. با توجه به این جهات و جهات دیگر هرگز نمی‌توان از عدم ذکر این حادثه در غیر تواریخ اسلامی تعجب کرد، و آن را دلیل بر نفی آن گرفت.» (ناصر مکارم شیرازی. ***تفسیر نمونه***. ذیل آیه‌ی ۳ سوره‌ی قمر)

این پاسخ مکارم شیرازی از چند جهت مورد نقد است. برای صدق مدعای او لازم است که در پهنه‌ی وسیعی از سرزمین‌های متمدن که دارای شب مشترک با مکه بوده‌اند، یا تمامی مردم در آن ساعت شب خواب بوده، یا آسمان تمامی این مناطق ابری بوده باشد، یا اینکه در صورت خواب نبودن مردم و ابری نبودن آسمان این مناطق، هیچ‌کس متوجه آسمان نشده باشد. این فرضی است که احتمال وقوع آن پایین است؛ زیرا در هر سرزمینی همواره عده‌ای شب‌ها بیدار هستند. به‌طور ویژه مأموران

دربارەی آیەی دیگر (انعام: ۱۲۴)، کاملاً ممکن است منظور از «آیه»، آیات قرآن باشد. اینکه آیه با «جاء» به معنی «آمدن» همراه شده، دلیلی بر دلالت «آیه» بر آیات

نظامی و انتظامی شهرها، برخی منجمان و کسانی که در شب سفر می‌کنند (در روایتی از ماجرای شق‌القمر آمده است که مشرکان گفتند: «این سحر ابن أبی‌کبشه [= پیامبر (ص)] است. پس، از مسافران [که در لحظه‌ی وقوع ماوقع در اطراف پیامبر (ص) نبوده‌اند تا در معرض سحر او واقع شوند] سؤال کنید. آنگاه سؤال کردند و مسافران گفتند: بله، آن را دیدیم.» - طبری. ***جامع البیان***. ذیل آیه‌ی ۱ سوره‌ی قمر) همچنین در اخبار آمده که ماه در آن شب بدر کامل بوده (سیوطی. ***الدر المنثور فی تفسیر المأثور***. ذیل آیات ۱ تا ۳ سوره‌ی قمر)، لذا برخلاف خسوف‌های جزئی، انشقاق ماه چیزی نبوده که از چشم افراد بیداری که در فضای باز بوده‌اند، دور بماند. علاوه بر این‌ها، در بعضی از روایات آمده که شق‌القمر «در حوالی غروب خورشید و اوایل طلوع ماه اتفاق افتاده» (سید هاشم رسولی محلاتی. «درس‌هایی از تاریخ تحلیلی اسلام "بخش سوم"؛ داستان شق‌القمر». ص ۳۳؛ نیز ن. ک: ابن کثیر. ***البدایه و النهایه***. ج ۳. ص ۱۲۰) که در این صورت بحث خواب بودن مردم در هنگام وقوع این حادثه چه در خود شبه‌جزیره عربستان چه در سرزمین‌های اطراف منتفی است. همچنین، آنچه مکارم شیرازی راجع به اهمیت ندادن مردم آن زمان به اجرام آسمانی و نبود وسایل ثبت می‌گوید، شاید در مورد شبه‌جزیره‌ی عربستان صادق باشد، اما در مورد مناطق متمدن‌تر اطراف، صادق نیست. لذا بسیار بعید است که ماه شکافته شده باشد، اما این واقعه در غرب امپراتوری ایران، شامات تحت کنترل امپراتوری روم شرقی یا اسکندریه، که بعضاً دارای افق مشترک با مکه هستند، ثبت نشده باشد. (در روایتی که قمی ذکر می‌کند، مسافرانی که خبر رؤیت شق‌القمر را به همراهان پیامبر (ص) می‌رسانند، مسافران شام و یمن هستند که بر مبنای این روایت، شق‌القمر در شام و یمن یا حوالی آن نیز قابل‌رؤیت بوده است: «پس گفتند ای محمد هنگامی که مسافران ما از شام و یمن آمدند از آن‌ها می‌پرسیم که در این شب چه دیده‌اند. اگر مانند آنچه ما دیدیم را دیده بودند می‌فهمیم که این واقعه از جانب خدای تو بوده است و اگر مانند آنچه ما دیدیم را ندیده بودند، می‌فهمیم که سحر بوده است.» - قمی. ***تفسیر القمی***. ج ۲. ص ۳۴۱)

تکوینی نیست. حتی بیش از این، می‌توان گفت «جاء» با آیات قرآن سازگارتر است تا با آیات تکوینی؛ زیرا آیات قرآن مسیری را از عالم بالا به سمت عالم پایین طی می‌کنند که اصطلاحاً به آن نزول گفته می‌شود و این نزول می‌تواند نوعی آمدن تعبیر شود. اما آیات تکوینی یا همان معجزات، از جنس رخداد هستند و آمدن با رخ دادن نسبت کمتری دارد تا با نزول.

از طرف دیگر، می‌توان تفسیری از این آیه ارائه داد که نه‌تنها دلالت به آن داشته باشد که پیامبر (ص) معجزه‌ی دیگری غیر از قرآن نداشته، بلکه دلالت کند که خود قرآن نیز از نظر کفار فاقد اعجاز بوده است. آن تفسیر این است که کفار با دیدن آیات قرآن، از پیامبر (ص) طلب معجزاتی می‌کردند مانند آنچه پیامبرانی چون موسی (ع) و عیسی (ع) داشتند، یعنی اعجاز تکوینی. این نشان می‌دهد که پیامبر (ص) فاقد اعجاز تکوینی بوده است. همچنین این آیه نشان می‌دهد که قرآن در نظر کفار قانع‌کنندگی معجزات تکوینی را نداشته و به این خاطر طلب مثل آنچه پیامبران پیشین داشته‌اند را می‌کرده‌اند. طبری همین مضمون را چنین بیان می‌کند:

> «هنگامی که برای مشرکینی که برای بستن راه خدا در مجادله با مؤمنین سخنانی آراسته درباب آنچه خدا بر آنان حرام کرده می‌آوردند، آیه‌ای – یعنی حجتی از جانب خداوند در تائید رسالت محمد (ص) – آمد، مشرکین به پیامبر (ص) و اصحابش گفتند: "لن نومن"، یعنی ما آنچه را محمد (ص) – از ایمان و حلال و حرام – آورده تصدیق نمی‌کنیم، مگر اینکه خداوند برای آن‌ها نیز معجزاتی مثل شکافتن دریا توسط

> موسی (ع) و شفا یافتن کور و مبتلا به برص توسط عیسی (ع) اعطا شود.»[1]

تفسیر دیگر که برای این آیه ارائه شده این است که منظور از «نُؤْتی» این است که مثل آنچه بر پیامبر (ص) نازل می‌شود، بر ما نیز نازل شود. یعنی کفار می‌گفته‌اند لازم است مثل آنچه خدا به پیامبر (ص) داده، به ما نیز داده شود تا ایمان بیاوریم. سیوطی در توضیح این آیه می‌نویسد:

> «هنگامی که محمد (ص) آن‌ها را به حق دعوت کرد به او گفتند اگر این دعوت حق بود، در بین ما فرد محق‌تری از محمد نیز وجود داشت که رسالت به او برسد و گفتند ﴿وَ قالُوا لَوْ لا نُزِّلَ هذَا الْقُرْآنُ عَلی رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظيمٍ﴾[2] [یعنی: «و گفتند: "چرا این قرآن بر مردی بزرگ از دو آبادی (مکه و طائف) فرو فرستاده نشده است؟!"»]»[3]

قیاس آیه‌ی ۱۲۴ سوره‌ی انعام با آیه‌ی ۳۱ سوره‌ی زخرف که به‌روشنی درباب قرآن است، نشان می‌دهد که از نظر سیوطی منظور از «آیه» در آیه‌ی ۱۲۴ سوره‌ی انعام نیز آیات قرآن است، یا لااقل می‌توان چنین تفسیری از آیه‌ی فوق ارائه کرد. طبق تفسیر سیوطی، منظور مشرکان از آیه‌ی ۱۲۴ سوره‌ی انعام این است که آن‌ها می‌خواستند نظیر آنچه به پیامبر (ص) نازل شده، بر خود ایشان نیز نازل شود تا ایمان بیاورند. با

---

[1] طبری. ***جامع البیان***. ذیل آیه‌ی ۱۲۴ سوره‌ی انعام.

[2] زخرف: ۳۱.

[3] سیوطی. ***الدر المنثور فی تفسیر المأثور***. ذیل آیه‌ی ۱۲۴ سوره‌ی انعام.

این وصف، دیگر تفسیر پیشنهادی خویی قطعیت ندارد تا بتوان از آن به‌عنوان شاهدی بر وجود معجزات (غیر از قرآن) از جانب پیامبر (ص) استفاده کرد و از این طریق نشان داد که آیات الف، ب و ج ناظر بر معجزات اقتراحی است.

در مورد آیه‌ی هـ (اسراء: ۵۹) خویی معتقد است که این آیه نمی‌تواند به‌طور مطلق فرستادن «آیه» همراه با پیامبر (ص) را نفی کند، زیرا:

> «الف و لام در کلمه‌ی "الآیات" یا "الف و لام جنسی" است، در این صورت معنای آیه چنین خواهد بود که خداوند هیچ معجزه و هیچ دلیلی که می‌تواند، راست‌گویی پیامبر (ص) را ثابت کند، به پیامبر نداده است. بنابراین احتمال، فرستادن پیامبر، بیهوده و بی‌فایده خواهد بود، چون پیامبری که گواه و دلیلی بر ادعای خویش ندارد، عقلاً قابل تصدیق نمی‌باشد. و یا "الف و لام جمعی و استغراق" است که در این صورت وقوع تمام آیات و معجزاتی که می‌تواند، گواه بر نبوت باشد، انکار گردیده است، ولی این احتمال هم مانند احتمال قبل و به همان دلیل، باطل و نادرست می‌باشد. پس به‌ناچار باید احتمال سوم را پذیرفت و گفت که: "الف و لام" در کلمه‌ی الآیات "الف و لام عهدی" بوده و منظور از این آیات که قرآن وقوع آن‌ها را انکار می‌کند،

آیات مخصوص و معینی بوده است که از طرف مشرکین برای ایذای پیامبر و از روی هوا و هوس درخواست می‌گردید.»[1]

این پاسخ خویی بر یک پیش‌فرض مبتنی است و آن اینکه نبی برای اثبات صدق نبوت خود نیازمند معجزه است. این پیش‌فرضی کلامی است که نیازمند اثبات است و به‌هیچ‌وجه صدق آن بدیهی نیست. لذا استدلال خویی، برخلاف آنچه گمان می‌کند، در نبود اطمینان به صدق یکی از مقدمات آن، یعنی این گزاره که «معجزه لازمه‌ی نبوت است»، قابل‌پذیرش نیست.

اما اگر از این پیش‌فرض کلامی صرف‌نظر کنیم، بر اساس اصل حجیت معنای ظاهر باید الف و لام در کلمه‌ی «الآیات» را «الف و لام جنسی» در نظر بگیریم. معنای این حرف آن است که آیه می‌گوید پیامبر (ص) فاقد هرگونه اعجازی بوده است.

اما در مورد آیات فوق، مهم‌ترین نکته این است که اگر پیامبر (ص) صاحب معجزه‌ای می‌بود، می‌بایست در جواب کافران معجزه‌ی خود را معرفی می‌کرد، نه اینکه سکوت کند یا بگوید که من هم با شما منتظر هستم.

علاوه بر آیات بالا، دو آیه‌ی زیر که مضمون مشابهی دارند نیز قابل توجه هستند:

﴿وَ قالُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آياتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآياتُ عِنْدَ اللَّهِ وَ إِنَّما أَنَا نَذيرٌ مُبينٌ (٥٠) أَ وَ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ يُتْلى عَلَيْهِمْ إِنَّ في ذلِكَ لَرَحْمَةً وَ ذِكْرى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (٥١)﴾[2]

---

[1] ابوالقاسم خویی. ***بیان در علوم و مسائل کلی قرآن***. ص ١٥٧.

[2] عنکبوت: ٥٠ و ٥١.

«و گفتند: "چرا نشانه‌های (اعجازآمیز) از سوی پروردگارش بر او فروفرستاده نشده؟!" بگو: "نشانه‌های (اعجازآمیز) تنها نزد خداست؛ و من فقط هشدارگری روشنگرم." (۵۰) و آیا برای آنان کافی نبوده که ما کتاب (قرآن) را بر تو فروفرستادیم درحالی‌که بر آنان خوانده می‌شود؟! قطعاً در این، رحمت و یادمانی است برای گروهی که ایمان می‌آورند. (۵۱)»

این دو آیه چند چیز را نشان می‌دهند:

۱- کافران معتقد بودند که معجزه‌ای توسط پیامبر (ص) انجام نگرفته؛

۲- از کلام قرآن نیز چنین برمی‌آید که معجزه‌ای توسط پیامبر (ص) صورت نگرفته؛ زیرا اگر چنین معجزه‌ای صورت گرفته بود دیگر قرآن نمی‌گفت: «بگو: "نشانه‌های (اعجاز آمیز) تنها نزد خداست"»، بلکه از آن معجزه نام می‌برد؛

۳- آیه‌ی ۵۱ به قرآن اشاره می‌کند. شاید کسی گمان کند که قرآن دارد در جواب کافران خود را به‌عنوان معجزه‌ی طلب‌شده‌ی آنان معرفی می‌کند؛ اما این گمان نادرست است. اگر قرآن می‌خواست خود را معجزه معرفی کند، ابتدا در جواب کافران نمی‌گفت: «بگو: "نشانه‌های (اعجاز آمیز) تنها نزد خداست."» تصور من این است که این آیه می‌خواهد بگوید که برای هدایت ضرورتی بر وجود معجزه نیست؛ بلکه وجود کتابی مانند قرآن می‌تواند دلیلی کافی برای هدایت باشد.

علاوه بر مجموعه‌ی این آیات، آیات دیگری نیز در قرآن وجود دارد که می‌توان آن را دارای مدلول مشابه آیات فوق دانست:

﴿وَ قالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً (۹۰) أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخيلٍ وَ عِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهارَ خِلالَها تَفْجيراً (۹۱) أَوْ تُسْقِطَ السَّماءَ كَما زَعَمْتَ عَلَيْنا كِسَفاً أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَ الْمَلائِكَةِ قَبيلاً (۹۲) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقى فِي السَّماءِ وَ لَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنا كِتاباً نَقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلاَّ بَشَراً رَسُولاً (۹۳)﴾[1]

«و گفتند: "به تو ایمان نمی‌آوریم تا اینکه برای ما چشمه جوشانی از زمین بیرون آری؛ (۹۰) یا بوستانی از درختان خرما و انگور برای تو باشد؛ و نهرها را در میان آن‌ها کاملاً بشکافی؛ (۹۱) یا آن‌چنان‌که می‌پنداری آسمان را قطعه‌قطعه بر ما فرود آری؛ یا خدا و فرشتگان را (گروه‌گروه، به‌عنوان ضامن) رویاروی ما بیاوری؛ (۹۲) یا برای تو خانه‌ای از زر (و زیور) باشد؛ یا در آسمان بالا روی؛ و برای بالا رفتن تو (هم) ایمان نمی‌آوریم، تا اینکه نامه‌ای بر ما فرود آوری که آن را بخوانیم!" (ای پیامبر) بگو: "پروردگار من پاك و منزّه است؛ آیا [من] جز بشری فرستاده هستم؟!" (۹۳)»

مطهری در کتاب ***نبوت*** تفسیری برای این آیه ارائه می‌کند که *ممکن است* مبین معنای حقیقی آن باشد. وی می‌نویسد:

> «قسمت‌هایی از درخواست‌های این‌ها معامله بود و راست هم هست: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً.﴾ نگفتند "لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ"، گفتند ما به نفع تو ایمان نمی‌آوریم مگر اینکه به نفع ما چنین کاری بکنی. خلاصه رشوه می‌خواستند... پس "يؤْمِنَ لَه" با "يؤْمِنَ بِه"

---

[1] اسراء: ۹۰-۹۳.

> در قرآن دو مفهوم دارد. آن‌ها هم نگفتند که "لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ" بلکه گفتند "لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ." خیال کردند پیغمبر آمده و می‌خواهد یک بساطی راه بیندازد و احتیاج دارد به یک افرادی که بیایند دورش را بگیرند و لشگر و حامی و مبلّغش باشند؛ گفتند این کار را برایمان بکن تا آن کار را هم ما برای تو بکنیم؛ سبحان‌الله ﴿هَلْ كُنْتُ إِلاَّ بَشَراً رَسُولاً﴾ من یک پیغمبرم، من آمده‌ام در شما ایمان به خدا و ایمان به خود ایجاد کنم، من که نیامده‌ام اینجا جمعیت و حزب برای خودم درست بکنم. پس ﴿سُبْحانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلاَّ بَشَراً رَسُولاً﴾ معنایش این نیست که پیغمبر که دیگر کار خارق‌العاده ندارد، [بلکه معنایش این است که] یک پیغمبر که با کسی معامله ندارد.»[1]

تفسیر مطهری با ظاهر این چند آیه مغایرتی ندارد و ازآنجایی‌که وی یک معنای احتمالی برای این آیات پیشنهاد می‌کند که با معنای ظاهری آیات دیگر در این بخش (آیات الف تا ز) متفاوت است، نمی‌توانم این چند آیه را شاهدی بر مدعای خود مبنی بر اینکه خود قرآن هم قرآن را معجزه نمی‌داند، در نظر بگیرم. لذا ذکر این چند آیه در اینجا صرفاً به جهت اشاره به آن‌ها و به این خاطر است که بعضی نویسندگان این آیات را نیز در این زمینه‌ی بحث مطرح کرده‌اند.

---

[1] مرتضی مطهری. ***نبوت***. ص ۱۱۵ و ۱۱۶.

۴– عدم فصاحت قرآن به‌واسطه‌ی وجود واژگان غریب در آن: برای اینکه کلامی فصیح باشد، لازم است تمام کلمات آن کلام فصیح باشد. نصیریان می‌نویسد:

> «شرط کلام فصیح آن است که مفردات آن فصیح بوده، هیچ‌یک از عیوب چهارگانه‌ای که در فصاحت کلمه بیان گردید در آن‌ها نباشد.»[۱]

یکی از چهار عیبی که برای فصاحت مفردات، یعنی واژگان، برشمرده شده این است که کلمه در استعمال دارای غرابت باشد:

> «هرگاه متکلم برای بیان منظور خود از واژه‌هایی استفاده کند که از نظر مخاطب، نامأنوس و در محاوره‌ی او حالت غریبه داشته باشد، چنین واژه‌ای به عیب غرابت استعمال، متصف است. غرابت، دریافت مقصود متکلم را برای مخاطب دشوار می‌سازد و او را در فهم معنی کلام سرگردان و متحیر می‌کند.»[۲]

با توجه به این دو نکته – یعنی اینکه اولاً فصاحت کلام به فصاحت مفردات آن وابسته است و ثانیاً فصاحت مفردات منوط به عدم غرابت آن‌هاست – می‌توان به عدم فصاحت قرآن در بعضی مواضع حکم کرد؛ زیرا در قرآن آن‌قدر واژگان غریب وجود دارد که کتب متعددی با موضوع غریب القرآن نگاشته شده است.[۳] احتمالاً توجه به همین

---

[۱] یدالله نصیریان. ***علوم بلاغت و اعجاز قرآن***. ص ۳۰.

[۲] همان. ص ۲۶.

[۳] صالح عُضیمه می‌گوید: «بیش از ۸۵ کتاب و رساله زیر عنوان "غریب القرآن" نگاشته شده است.» (صالح عُضیمه. ***معناشناسی واژگان قرآن***. ص ۱۳.)

اشکال است که باعث شده عمیدی در مخالفت با اتکای فصاحت کلام بر فصاحت مفردات بگوید:

> «واژگان غریب، همه‌شان به‌اتفاق همه‌ی زبان‌شناسان، غیرفصیح‌اند و اندازه‌ی فراوانی از آن‌ها، در قرآن مجید و حدیث شریف آمده است. ازاین‌رو، "فصاحت" بر اساس مفردات الفاظ نیست، بلکه همه‌ی ترکیب لفظی جمله در نظر گرفته می‌شود و حکم درباره‌ی آن بر پایه‌ی محتویان آن از مجاز یا تشبیه یا استعاره یا کنایه، صادر می‌گردد.»[1]

روشن است که ما پیش از ورود به بحث قرآن باید مناط فصاحت را مشخص کنیم، نه اینکه به قرآن نگاه کنیم و کمال فصاحت را برای قرآن پیش‌فرض بگیریم، بعد فصاحت را متناسب با آن تعریف کنیم.[2] اما اگر از این اشکال که به عمیدی وارد است بگذریم، نقد فصیح نبودن قرآن که در بالا مطرح شد، لااقل دامن‌گیر کسانی است که فصاحت کلام را منوط به فصاحت مفردات آن می‌دانند.

پاسخ دیگری که ممکن است به نقد فصیح نبودن قرآن داده شود این است که کسی بگوید واژگان غریب قرآن برای مخاطبان اولیه‌ی قرآن غریب نبوده‌اند، و تنها بعداً غریب انگاشته شده‌اند؛ یعنی با گذشت زمان، زبان که ماهیتی سیال دارد تغییر کرده و برخی

---

[1] ثامر هاشم حبیب عمیدی. ***دفاع از کافی***. ص ۷۰۸.

[2] همچنین دیدگاهی که از طرفی قرآن را معیار فصاحت می‌داند و از طرف دیگر سطح بالای فصاحت قرآن را مایه‌ی شگفتی می‌داند، به‌واسطه‌ی ابتلاء به دور، مردود است.

از واژگان غریب شده‌اند. این ادعایی است که مؤلف ***درآمدی بر تاریخ علوم قرآنی*** انجام می‌دهد. وی می‌نویسد:

> «طبیعی است که غرابت الفاظ امری نسبی است و نوعاً برای عصر نزول و مخاطبان نخستین قرآن کریم، که با زبان عربی فصیح سخن می‌گفتند، قابل‌فهم و مأنوس بوده و کمتر واژگانی برای آنان غریب به شمار می‌رفته است. چه اینکه قرآن کریم در آیات بسیاری بر روشن بودن و قابل‌فهم بودن پیام الاهی تأکید می‌ورزد.»[۱]

اما خود او در چند سطر پایین‌تر از این مدعا (که ظاهراً جنس مستندش کلامی است نه تاریخی و به آیاتی از قرآن که می‌گویند قرآن کلامی روشن است، استناد می‌کند) می‌نویسد: «نخستین کسی که در "غریب القرآن" تألیفی از خود بر جای نهاده، عبدالله بن عباس (م ۶۸ ق) بوده.»[۲] این مطلب به‌خوبی نشان می‌دهد که واژگان غریب در قرآن از همان ابتدا غریب بوده‌اند؛ چراکه ابن عباس صحابی پیامبر (ص) و جزو مخاطبان اولیه‌ی وحی بوده است.

همچنین سیوطی در ***الاتقان*** از ابن عباس، که به «حبر الامة»[۳] ملقب بوده، روایت می‌کند که گفته معنای واژگان «غسلین»، «حَنَاناً»، «أوّاه» و «الرقّیم» را نمی‌دانسته.[۴]

---

[۱] محمدتقی دیاری. ***درآمدی بر تاریخ علوم قرآنی***. ص ۱۷۱.

[۲] همان. ص ۱۷۱.

[۳] یعنی «دانشمند امت»

[۴] سیوطی. ***الاتقان***. ج ۱. ص ۳۶۸.

علاوه بر این، نقل است که عمر از معنای «أبّا» در آیه‌ی ﴿وَ فاکِهَةً وَ أَبًّا﴾[1] آگاهی نداشته است.[2]

از مجموع این شواهد می‌توان این‌طور استنتاج کرد که قرآن به‌واسطه‌ی داشتن واژگانی که حتی برای مخاطبان اولیه‌ی وحی غریب بوده‌اند، در زمینه‌ی فصاحت دارای نقص است، چه رسد به اینکه معجزه باشد.

۵- شیوه‌ی جمع‌آوری قرآن: روشی که مسلمین برای جمع‌آوری قرآن انتخاب کردند، نشان می‌دهد که قرآن از نظر مخاطبان اولیه‌ی وحی معجزه نبوده است. شیوه‌ی جمع‌آوری قرآن به این صورت بود که هیئتی از جانب خلیفه برای جمع قرآن تعیین شد، آنگاه اعلام عام کردند که هر کس چیزی از قرآن را فراگرفته بیاورد. در این وضعیت هیچ‌چیز از کسی به‌عنوان قرآن پذیرفته نمی‌شد، مگر اینکه با دو شاهد همراه می‌بود.[3]

این شیوه‌ی جمع قرآن نشان می‌دهد که قرآن در نظر نخستین مخاطبانش فاقد اعجاز بیانی بوده است؛ زیرا اگر قرآن دارای اعجاز بیانی دانسته می‌شد، یکی از راه‌های آسان برای تشخیص اینکه کدام عبارات جزو قرآن است و کدام عبارات جزو قرآن نیست، این بود که آیات پیشنهادی از جانب مسلمین را به سخن‌شناسان عرضه کنند و هر

---

[1] عبس: ۳۱.

[2] طبری. ***جامع البیان***. ذیل آیه‌ی ۳۱ سوره‌ی عبس.

[3] سیوطی. ***الاتقان***. ج ۱. ص ۲۰۴.

آیه‌ای را که به تائید آن‌ها می‌رسید داخل در قرآن قرار داده و هر آیه‌ای را که به این مرتبه نمی‌رسید از قرآن اخراج کنند.

این مطلب را معرفت در قالب یک اشکال بیان کرده، به آن پاسخ می‌دهد:

«[اشکال می‌شود که] آنگه که یاران پیامبر (ص) پس از او، آهنگ گردآوری قرآن گرامی کردند، صلا دادند تا هر کس چیزی از قرآن نزد اوست، در اختیار آنان قرار دهد. شرط پذیرش سخن راوی این بود که اگر به عدالت شهره بود، از آن پذیرفته می‌شد؛ وگرنه پذیرفته نمی‌شد و از وی بیّنه می‌خواستند. اگر اعجاز قرآن – آن‌گونه که شما می‌پندارید – فصاحت آن است، از دیگر سخنان بازشناخته می‌شد و نیازی به بررسی نداشت. همین مسئله بر آن دلالت می‌کند که وجه اعجاز قرآن یا صرفه است یا چیزی جز فصاحت.

پاسخ: این اشکال از دو سویه دچار کاستی است:

یکم: ما نمی‌پذیریم که قرآن گرامی پس از پیامبر (ص) گردآوری شده باشد، بلکه بر این باوریم که پیش از ارتحال آن حضرت (ص) جبرئیل (ع) قرآن را گردآورد. این روایت نیز ساختگی و دروغ است و ما آن را نمی‌پذیریم. گواه این سخن آنکه هنگام فروشِ آیات آغازین سوره‌ی توبه، پیامبر (ص) فرمود: "آن را در پایان سوره‌ی انفال قرار دهید." بر این اساس، ادعای یادشده منکَر و ضعیف است.

دوم: اختلاف صحابیان تنها در نگارش و گردآوری قرآن در دفاتر بود، اما گردآوری قرآن بی‌گمان، در روزگار حیات پیامبر (ص) بود که در سینه‌ی مردان بزرگ گردآمده بود. آری، شاید نگارش آن پس از پیامبر

(ص) بوده است و به همین دلیل، شمار مصحف‌ها پس از پیامبر (ص) افزون گشت و آنگاه مسلمانان [در چگونگی قرائت آن] دچار اختلاف و واگرایی شدند، عثمان همه‌ی آن‌ها را در یک مصحف گردآورد و بقیه‌ی آن‌ها را از میان برد.»[۱]

نقد:

قرآن به‌صورت مکتوب مسلماً پس از پیامبر (ص) جمع‌آوری شده. خود معرفت آنجا که بحثْ تاریخی است نه کلامی، یعنی در جلد اول ***التمهید*** ذیل بحث از جمع‌آوری قرآن، مطابق با مشهور، جمع‌آوری قرآن را در زمان ابوبکر و عثمان می‌داند.[۲] اما اگر منظور معرفت، مشخص کردن ترتیب آیات قرآن توسط خود پیامبر (ص) است، پاسخ او به اشکال مطرح‌شده ارتباطی ندارد. چه پیامبر (ص) پیش‌تر نظم آیات را مشخص کرده باشد، چه چنین نکرده باشد، ظاهراً در هنگام مکتوب کردن قرآن مسلمانان اطمینان دقیقی از کم و کیف سوره‌ها نداشته‌اند و به همین خاطر روش خاصی را برای پذیرش آیات در نظر گرفتند و به این طریق برخی از آیات (مثل آیه‌ی رجم) داخل قرآن جای داده نشد. پرسشی که معرفت به آن پاسخ نمی‌دهد این است که چرا برای پذیرش آیات، ملاک شهادت دو شاهد را در نظر گرفتند، نه فصاحت آنچه نقل می‌شده را؟ اگر قرآن معجزه می‌بود، مسلماً هر کسی، فارغ از اینکه دو شاهد داشته باشد یا نه، باید

---

[۱] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ص ۱۳۶.

[۲] همان. ج ۱. ص ۳۳۹.

می‌توانست هر آیه‌ای را به‌عنوان قرآن پیشنهاد کند، آنگاه با بررسی اینکه آیا آن کلام دارای اعجاز است یا خیر، داخل در قرآن می‌شد یا از آن بیرون می‌ماند.

معرفت در جایی دیگر پاسخ دیگری به این شبهه می‌دهد و می‌نویسد:

> «پاسخ استدلال به تردید صحابیان درباره‌ی [قرآن بودنِ] برخی از آیات و سوره‌ها، این است که شاید خاستگاه تردید آنان، مراعات احتیاط و پرهیز از اندک درآمیختن [غیر قرآن با قرآن] بوده است. افزون بر این، همه‌ی مراتب اعجاز در همه‌ی آیات قرآن برای همگان به‌طور مساوی، روشن و قابل دریافت نیست.»[۱]

نقد:

حتی اگر بپذیریم که «همه‌ی مراتب اعجاز در همه‌ی آیات قرآن برای همگان به‌طور مساوی، روشن و قابل دریافت نیست،» اما در صورت وجود اعجاز بیانی در قرآن، مطمئناً سخن‌شناسان بزرگِ زمان توانایی درک اعجاز در تمامی آیات را داشته‌اند. لذا خلیفه به‌جای نصب زید بن ثابت به ریاست هیئت جمع آورندگان، می‌توانست یکی از سخن‌شناسان را به کار بگمارد، یا دست کم خود زید با تعیین چنین افرادی، ملاک اعجاز را جایگزین ملاک دو شاهد قرار دهد یا لااقل برای محکم‌کاری ملاک اعجاز را در کنار ملاک دو شاهد در نظر بگیرد؛ اما چنین اتفاقی نیفتاد.

---

[۱] همان. ج ۴. ص ۲۲۹.

۶- منع کتابت حدیث، به دلیل اختلاط حدیث با قرآن: یکی از مسائلی که مسلمانان صدر اسلام با آن درگیر بوده‌اند این است که آیا می‌بایست احادیث نبوی را مکتوب کرد یا خیر. در آن زمان گروهی معتقد بودند که نباید این احادیث را مکتوب کرد و برای این نظر خود، دلایل مختلفی ذکر می‌کردند؛ ازجمله این‌که ممکن است احادیث با قرآن اختلاط پیدا کرده، پاره‌ای از احادیث داخل در قرآن شود. خطیب بغدادی در ***تقیید العلم*** این دلیل را چنین ذکر می‌کند:

> «پس معلوم شد که کراهت از کتابت در صدر اسلام، از آن جهت بود که مبادا چیزی غیر از قرآن با قرآن مشتبه شود، یا اینکه به‌جای قرآن به چیز دیگری بپردازند.»[۱]

همچنین ابن عبدالبر در ***جامع بیان العلم و فضله*** می‌نویسد:

> «ابو عمر گفت: "کسی که از علم اکراه داشت، کراهتش به دو دلیل بود: یکی آنکه با قرآن چیزی را نگیرید که به آن مشتبه شود.»[۲]

منظور از «علم» در اینجا همان حدیث است.

---

[۱] خطیب بغدادی. ***تقیید العلم***. ص ۶۱.

[۲] ابن عبدالبر. ***جامع بیان العلم و فضله***. ج ۱. ص ۲۹۲. باب «ذکر کراهیة کتابة العلم و تخلیده فی الصحف». شماره‌ی ۳۷۴.

خطابی در شرح حدیثی که در آن منع عبدالله بن عمر از کتابت توسط قریش روایت شده، می‌نویسد:

> «گفته شده او از کتابت حدیث با قرآن در صحیفه‌ای واحد نهی شد تا مبادا حدیث با قرآن مخلوط شده و امر بر قاری مشتبه شود.»[1]

سمعانی می‌نویسد:

> «کراهت کتابت احادیث که در ابتدا وجود داشت به این خاطر بود که احادیث با قرآن درنیامیزد. هنگامی که ایمنی از اختلاط حاصل شد، کتابت مجاز شمرده شد.»[2]

آنچه مشخص است این است که اگر قرآن معجزه می‌بود، ممکن نبود که میان حدیث و قرآن خلط شود؛ چراکه اعراب صدر اسلام یا لااقل اهل علم و سخن‌شناسان آنان می‌توانستند میان حدیث و قرآن تمایز قائل شوند. این ملازمه میان امکان اختلاط حدیث و قرآن از یک سو و عدم اعجاز قرآن از سوی دیگر را می‌توان در کلام برخی از اعجازباوران نیز مشاهده کرد. جعفر سبحانی می‌نویسد:

> «بدتر از آن، اینکه بگوییم، فلسفه‌ی بازداری از کتابت حدیث، بیم از اختلاط قرآن به حدیث بود. این پوزش از قبیل "عذر بدتر از گناه"

---

[1] خطابی. ***معالم السنن***. ج ۴. ص ۱۸۴.

[2] سمعانی. ***أدب الإملاء و الإستملاء***. ص ١٦٥ ؛ همچنین ن.ک: محمدعلی مهدوی راد. «تدوین حدیث (۵) منع تدوین؛ توجیه‌ها و نقدها (۲).» ص ۱-۷.

> است و معنی و مفاد آن، انکار اعجاز قرآن و تمایز ذاتی آن از سخنان بشری است.»[۱]

محمدکاظم طباطبایی نیز اختلاط قرآن با حدیث را ممتنع می‌داند، چراکه:

> «فصاحت و بلاغت قرآن، به حدی است که آن را از تمامی متون عربی متمایز می‌سازد... اعجاز قرآن در بلاغت آن هم هست... لذا احتمال عدم‌تشخیص آن دو بسیار بعید بود.»[۲]

پس، از یک سو وجود امکان اختلاط قرآن و حدیث به معنای عدم اعجاز بیانی قرآن است؛ از سوی دیگر نگرانی از وقوع چنین اختلاطی نشان از وجود امکان چنین اختلاطی است؛ از اینجا نتیجه می‌شود که قرآن به لحاظ بیانی فاقد اعجاز است.

۷- اصحاب و اشتباه در تشخیص آیات و سور: برخی صحابه، بعضی عبارات را با آیات قرآن اشتباه می‌گرفته‌اند. برای نمونه، عمر بن خطاب آیات «رجم»، «رغبت»، «جهاد» و «فراش» را جزو قرآن می‌دانسته.[۳] آیاتی که چون در قرآن امروزی موجود

---

[۱] جعفر سبحانی تبریزی. ***فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی***. ج ۱. ص ۸۷.

[۲] محمدکاظم طباطبایی. ***آشنایی با تاریخ و منابع حدیث***. ص ۱۳.

[۳] محمدهادی معرفت. ***تحریف ناپذیری قرآن***. ص ۱۶۰-۱۶۳.

نیست – با پیش‌فرض گرفتن عدم تحریف قرآن – باید پذیرفت که عمر عباراتی غیرقرآنی را با قرآن خلط کرده است.

عایشه همسر پیامبر (ص) می‌پنداشت که آیه‌ای موسوم به «رضعات» جزو قرآن بوده.[1] ابوموسی اشعری، که به گفته‌ی ذهبی از معدود کسانی است که قرآن را بر پیامبر (ص) قرائت کرده بود[2] و مسلمة بن مخلد الانصاری نیز هرکدام آیاتی را جزو قرآن می‌دانسته‌اند[3] که در قرآن امروزی موجود نیست. در مورد ابوموسی اشعری این گمان از حد آیه فراتر رفته و او می‌پنداشت: «ما قبلاً سوره‌ای را قرائت می‌کردیم که در بزرگی و کوبندگی آن را شبیه سوره‌ی برائت می‌انگاشتیم، اما همگان آن را فراموش کردیم.»[4]

مالک بن انس، دیگر صحابی پیامبر (ص) نیز گمانش بر این بود که سوره‌ی برائت معادل سوره‌ی بقره بوده و بسم الله و برخی آیات آن حذف شده است.[5]

اما مهم‌تر از همه، أبی ابن کعب است، که به گفته‌ی معرفت «بهترین قاری از اصحاب پیامبر (ص) بود و خداوند به حضرت فرمان داد تا همه‌ی قرآن را بر او عرضه

---

[1] همان. ص ۱۶۶.

[2] ذهبی. ***سیر أعلام النبلاء***. ج ۲. ص ۳۸۱.

[3] محمدهادی معرفت. ***تحریف ناپذیری قرآن***. ص ۱۶۹.

[4] همان. ص ۱۷۰.

[5] همان. ص ۱۷۲.

نماید و به سید القرّاء معروف بود.»[1] او دو سوره‌ی به نام‌های «خلع» و «حفد» را داخل در قرآن می‌دانست.[2]

همچنین گفته شده:

> «تازی بادیه‌نشینی به نماز جماعت آمد، پس او را پیش فرستادند تا امام جماعت شود. وی پذیرفت و در رکعت نخست پس از سوره‌ی حمد، چنین برخواند: "ألا یا مهلک الفیل. و من سار مع الفیل. وکید القوم فی تبٍّ و تضلیل. بطیرٍ صبّه الله علی الفیل أبابیل. ضحی من طینٍ سجّیل. فصار القوم فی قاعٍ کعصفٍ ثمّ مأکول." در رکعت دوم نیز پس از حمد، چنین خواند: "قد أفلح من هینم فی صلاته و أطعم المسکین

---

[1] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۱. ص ۳۴۶.

[2] سوره‌ی خلع: «أَللّٰهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ * وَنُثْنِي عَلَيْكَ وَلا نَكْفُرُكَ * نَخْلَعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَفْجُرُكَ.» سوره‌ی حفد: «أَللّٰهُمَّ إِيَّاكَ نَعْبُدُ * وَلَكَ نُصَلِّي وَنَسْجُدُ * وَإِلَيْكَ نَسْعَى وَنَحْفِدُ * نَرْجُو رَحْمَتَكَ * وَنَخْشَى عَذَابَكَ * إِنَّ عَذَابَكَ بِالْكُفَّار مُلْحَقٌ.» (Arthur Jeffery. ***Materials for The History of The Text of The Qur'an***. p 180 & 181.)

البته معرفت در توجیه این مسئله می‌نویسد: «به نظر می‌رسد که این دو – در صورت درستی سند – دعاهایی بوده است که پیامبر (ص) آن‌ها را در قنوت نمازهای خود می‌خوانده است و ابیّ آن‌ها را برحسب عادت که بعضی از دعاها را در آخر مصحف می‌آوردند، در آخر مصحف خود نگاشته است.» (محمدهادی معرفت. ***تحریف ناپذیری قرآن***. ص ۱۷۲.) اما این گفتار معرفت برای اثبات نیازمند دلیل است.

من مخلاته واجتنب الرّجس و فعالته، بورک فی بقره و شاته." آن گروه نیز در قرآن بودن آنچه بادیه‌نشین برساخت و برخواند، به خود تردید راه ندادند.»[۱]

اینکه برخی اصحاب مانند أبی ابن کعب و ابوموسی اشعری سوره‌هایی را با قرآن اشتباه می‌گرفته‌اند به‌روشنی نشان از این دارد که قرآن در مقیاس سوره فاقد اعجاز بیانی است. اما در مقیاس آیه نیز، این مشتبه شدن امر با پذیرش دو نظریه درباره‌ی قرآن، می‌تواند نشان از عدم اعجاز بیانی قرآن داشته باشد. آن دو نظریه عبارتند از:
الف) در هماوردی با قرآن کافی است متنی با کیفیت مشابه قرآن و با کمیت کوچک‌ترین سوره، یعنی کوثر، آورده شود[۲]؛
ب) قرآن در هر بخشی از آن که کمیتش به اندازه‌ی سوره‌ی کوثر باشد، معجزه است.

فرض اول به این خاطر لازم است که اگر تعداد کلمات آیات مشتبه شده بر صحابه کمتر از تعداد کلمات سوره‌ی کوثر باشد، آنگاه این آیات مشتبه شده چون به لحاظ کمی به حد لازم برای اعجاز نرسیده‌اند، آنگاه اشتباه گرفتن آن‌ها با قرآن نمی‌تواند نشان از عدم اعجاز قرآن داشته باشد. درست مانند اینکه اگر یک عالم ادبیات عرب گمان

---

[۱] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ص ۱۱۱.

[۲] قاضی عیاض می‌گوید: «از نظر برخی پیشوایان تحقیق، کمترین مقدار از قرآن که معجزه است، سوره‌ی کوثر یا آیه‌ای به‌اندازه‌ی آن است.» (قاضی عیاض. ***الشفا بتعریف حقوق المصطفی***. ج ۱. ص ۷۳۵)؛ همچنین قاضی ابوبکر باقلانی می‌گوید: «کمترین مقداری از قرآن که "معجزه" بر آن صدق می‌کند، یک سوره خواه کوتاه و خواه بلند یا آیه و آیه‌هایی به‌اندازه‌ی یک سوره است.» (زرکشی. ***برهان***. ج ۲. ص ۹۳۸)

کند کلمه‌ای خاص داخل در قرآن است اما نباشد؛ چنین گمانی مانع اعجاز قرآن نیست.

فرض دوم به این جهت لازم است که اگر تمام آیات قرآن به لحاظ فصاحت در یک سطح نبوده و حتی بعضی از آیات قرآن در حد اعجاز نباشند - بلکه اعجاز قرآن به کل مجموع آیات یک سوره بازگردد، همچنان که عالی بودن یک شعر مستلزم این نیست تمام ابیاتش عالی باشد - آنگاه اگر یکی از صحابه عباراتی را به‌عنوان آیات قرآن پیشنهاد کرده باشد، می‌توان گفت این آیاتِ مشتبه شده، از نظر کیفیت مشابه آیات غیراعجازی قرآن بوده‌اند و ازاین‌جهت مشتبه شدن برخی عبارات با قرآن خدشه‌ای به اعجاز قرآن وارد نمی‌کند.

این دو، فرض‌هایی هستند که می‌توان بر سر آن‌ها مناقشه کرد. اما اگر کسی درستی آن‌ها را بپذیرد، اینکه برخی صحابه آیاتی را با قرآن اشتباه می‌گرفته‌اند، که حجم آن آیات بیش از سوره‌ی کوثر بوده، دلیل نقضی است بر اعجاز بیانی قرآن.

همچنین اگر شخصی بپذیرد که در قرآن در مقیاس کمتر از سوره تحدی صورت گرفته، چنانکه محمدحسین طباطبایی می‌نویسد: «جايي ديگر فرموده: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ[1]﴾ که ظهور در تحدی به کلامی مثل کلام قرآن دارد، هرچند که آن کلام از يك سوره

[1] «پس اگر راست‌گویند، سخنی همانند آن (قرآن) بیاورند!» (طور: ۳۴)

کمتر باشد،»[1]، چنین شخصی با توجه به موارد ذکر شده در بالا راجع به مشتبه شدن برخی عبارات بر صحابه، باید بپذیرد که قرآن فاقد اعجاز بیانی است.

علاوه بر موارد فوق راجع به افرادی که عباراتی غیرقرآنی را جزو قرآن می‌پنداشتند، مورد برجسته‌ای وجود دارد که در آن یکی از صحابه، دو سوره از قرآن را جزو قرآن نمی دانسته. عبدالله ابن مسعود، ازجمله صحابه‌ای که مصحفی شخصی داشته، معتقد بود که معوذتین، یعنی دو سوره‌ی فلق و ناس، جزو قرآن نیستند. گفته شده که وی دیده بود که پیامبر (ص) با این دو سوره حسن بن علی و حسین بن علی را تعویذ می کرد، از این جهت آن‌ها را دعای تعویذ می‌پنداشت.[2] همچنین بعدها عجارده، پیروان عبدالکریم بن عجرد، می‌پنداشتند که سوره‌ی یوسف جزو قرآن نیست.[3]

۸– نفی اعجاز در مقیاس واژه: برخی از قائلین به اعجاز بیانی قرآن، به اعجاز قرآن در مقیاس سوره اکتفا نکرده، قول به خارق‌العادگی قرآن را تا حد واژگان پیش برده‌اند. این دیدگاهی است که ذیل این شماره نقد خواهم کرد و روشن است که آنچه خواهم گفت دلیلی بر نفی اعجاز بیانی قرآن به‌طورکلی نخواهد بود، بلکه ردیه‌ای است بر دیدگاه قائلان به اعجاز قرآن در مقیاس واژه.

---

[1] محمدحسین طباطبایی. ***ترجمه‌ی تفسیر المیزان***. ذیل آیه‌ی ۱۳ سوره‌ی هود. البته منظور طباطبایی این نیست که آیه‌ی فوق در مقیاس مفردات تحدی می کند. وی می‌نویسد: «پس آنچه که خصم در آیات تحدی مکلف بدان شده این است که کلامی بیاورد که شبیه قرآن باشد، یعنی علاوه بر بلاغت و معجزه‌آسایی که در عبارات و الفاظ آن هست، مشتمل بر بیان پاره‌ای از مقاصد الهی و اغراضی باشد که خدای تعالی آن‌ها را اغراض و اوصاف کلام خود شمرده.» (همان)

[2] سیوطی. ***الاتقان***. ج ۱. ص ۲۶۵.

[3] اشعری. ***مقالات الإسلامیین***. ص ۹۶؛ فخر رازی. ***إعتقادات فرق المسلمین و المشرکین***. ص ۲۳.

خطابی در باب اعجاز قرآن در مقیاس واژه می‌نویسد:

«بدان که بنیان بلاغتی که در آن صفات یادشده گردآمده، قرارگیری واژگانی که کلام از آن شکل‌گرفته در مناسب‌ترین موضع است؛ به‌صورتی که اگر جای لفظی تغییر کند یا معنا تغییر می‌کند و به‌واسطه‌ی آن کلام آسیب می‌بیند، یا رونق کلام از دست می‌رود و در اثر آن بلاغت ساقط می‌شود.»[۱]

جرجانی می‌گوید:

«[مخاطبین قرآن که از مواجهه با آن به شگفت آمده بودند] می‌دیدند در تمام قرآن یک کلمه نمی‌یابند که از جای مخصوص خودش دورافتاده باشد، و لفظی را نمی‌بینند که بودنش در آن محل نازیبا باشد و تصور شود که اگر لفظ دیگری در آنجا می‌آمد بهتر بود، یا صالح‌تر و ملایم‌تر بود.»[۲]

ابن عطیه دراین‌باره می‌نویسد:

---

[۱] خطابی. «بیان إعجاز القرآن». ص ۲۹.

[۲] جرجانی. ***دلائل الاعجاز فی القرآن: اثری در نحو و فن بلاغت***. ص ۴۳.

«اگر از کتاب خدا واژه‌ای برداشته شود، سپس در زبان عرب برای واژه‌ای بهتر جستجو شود، چنین واژه‌ای پیدا نخواهد شد.»[1]

رافعی می‌گوید:

«در قرآن نیز هر حرف و یا کلمه برای معنایی ترکیب گشته، به‌طوری‌که اگر آن کلمه یا حرف برداشته شود، سستی و نارسایی کلام محسوس می‌گردد و یا اگر بخواهند به‌جای آن کلمه‌ی دیگری بگذارند، محال است چیزی جایگزین آن شود و به قامت آن معنی که در قرآن افاده شده است راست و درست درآید. و این یکی از مهم‌ترین اسرار اعجاز قرآن است که عرب آن را درک و احساس کرد.»[2]

نظر معرفت نیز در این باب چنین است:

«گویا همه‌ی واژگانش در یک ظرف و قالب استوار و محکم ریخته شده است؛ آن‌سان که اگر یک واژه‌ی آن از جای خود برگرفته شود یا به‌جای دیگر انتقال یابد یا با واژه‌ای دیگر جابجا شود، به مقصود آسیب وارد می‌شود و ساختار لفظی و معنوی آن فرومی‌پاشد.»[3]

---

[1] ابن عطیه. ***المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز***. ج ۱. ص ۵۲.

[2] مصطفی صادق رافعی. ***اعجاز قرآن و بلاغت محمد***. ص ۱۷۲.

[3] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۵. ص ۲۵.

نقد:

همان‌طور که دیده می‌شود، قول به اعجاز قرآن در مقیاس واژه قول شاذی نیست که بتوان آن را نادیده گرفت. اما به چند دلیل این نگاه غیرقابل‌قبول است:

۸–۱– همان‌طور که می‌دانیم، پیش از توحید مصاحف به دست خلیفه‌ی سوم، مصاحف مختلفی از قرآن وجود داشت که این مصاحف دست‌کم در برخی از واژگان با یکدیگر اختلاف داشتند.[۱] این مسئله پراهمیت‌ترین شاهد نقض برای اعجاز قرآن در مقیاس واژه است؛ زیرا صاحبان مصاحف در زمره‌ی مخاطبان اولیه‌ی قرآن قرار داشتند و ازاین‌جهت در تشخیص اعجاز قرآن اولیٰ بر مردمان زمان‌ها و مکان‌های دیگر بودند و معقول نیست که بگوییم یا هیچ‌کدام از این کاتبان قادر به درک اعجاز بیانی قرآن نبوده‌اند، یا حداکثر یکی از آن‌ها چنین قدرتی داشته (زیرا در شرایطی که هیچ دو مصحفی کاملاً یکسان نبودند، نمی‌توان پذیرفت که بیش از یک نفر قادر به درک اعجاز قرآن در مقیاس واژه بوده است.)

۸–۲– علاوه بر اختلاف مصاحف، بعد از توحید مصاحف مسئله به شکل دیگری سربرآورد و آن اختلاف قرائات است که تا امروز نیز وجود دارد.[۲] هرچند در اختلاف قرائت بحث بر سر تفاوت مکتوب واژگان نیست و مسئله چگونه خواندن آن‌ها است، اما وقتی یک واژه‌ی مکتوب واحد به صورت‌های گوناگونی قرائت می‌شود، درواقع قائلین به قرائات مختلف واژگان متفاوتی را در آن موضع پذیرفته‌اند. این بدان معنا است

[۱] ن. ک: ***کتاب المصاحف*** نوشته‌ی ابوبکر بن ابی داود السجستانی.

[۲] ن. ک: شریعت، محمدجواد. (۱۳۸۶ ش). ***چهارده روایت در قرائت قرآن مجید***. تهران: اساطیر.

که در نظر صاحبان قرائات مختلف که از بزرگ‌ترین قرآن‌شناسان قرون اولیه‌ی اسلام بوده‌اند، یک واژه‌ی خاص در موضعی خاص برتری خارق‌العاده‌ای به سایر واژگان مشابه در آن موضع نداشته تا جملگی آن واژه را برگزینند و هرکدام واژه‌ی متفاوتی را برای آن موضع انتخاب کرده‌اند.

۸-۳- برخی صحابه تبدیل در واژگان قرآن را - به شرط آنکه واقعیت مقصود را تغییر ندهد و موجب تبدیل آیه‌ی رحمت به آیه‌ی عذاب، و آیه‌ی عذاب به آیه‌ی رحمت نگردد - جایز می‌دانستند. معرفت می‌نویسد:

> «ابن مسعود و نیز أبی ابن کعب، چنین تغییر و تبدیلی را جایز می‌شمردند. ابن مسعود گفته است: "من قرائت قرّاء را شنیدم و آنان را در قرائت نزدیک به یکدیگر دیدم. شما نیز قرآن را همان‌گونه که آموخته‌اید بخوانید و فرقی بین "هَلُّمَ" و "تَعال" نیست." وی به مردی غیر عرب که کلمه‌ی "الأَثیم" از آیه‌ی ﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ طَعامُ الْأَثیمِ﴾[1] را نمی‌توانست درست ادا کند و به‌جای آن "الیتیم" ادا می‌کرد، گفت که به‌جای "طعام الأثیم" بگوید "طعام الفاجر." هم او گفته است: مانعی ندارد که در قرآن به‌جای "الحکیم" بگوییم "العلیم" و حتی او نهادن آیه‌ی رحمت را به‌جای آیه‌ی عذاب جایز می‌دانست. او "إلیاس" را به "إدریس" تغییر می‌داد و به این صورت می‌خواند: "سلام علی اِدراسین" و به‌جای ﴿أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُف﴾[2] می‌خواند "أو

---

[1] دخان: ۴۳ و ۴۴.

[2] اسراء: ۹۳.

یکون لک بین من ذهب" و به‌جای ﴿الْعِهْنِ الْمَنْفُوش﴾[1] می‌خواند "الصوف المنفوش" و نیز ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمنِ صَوْماً﴾[2] را "انّی نذرت للرحمان صمتاً" می‌خواند.

أبی ابن کعب ﴿كُلَّما أَضاءَ لَهُمْ مَشَوْا فيه﴾[3] را به‌صورت "... مرّروا فیه" یا "... سعوا فیه" می‌خواند و نیز معتقد بود که فرقی نمی‌کند "غفوراً رحیماً" یا "سمیعاً علیماً" و یا "علیماً سمیعاً" خوانده شود؛ چون خدا موصوف به تمامی این صفات است، مادام که آیه‌ی عذابی به آیه‌ی رحمت و یا آیه‌ی رحمتی به آیه‌ی عذاب تبدیل نشود.

انس بن مالک و ابوهریره نیز از اینان پیروی کرده‌اند. انس این آیه را چنین خوانده: "إنّ ناشئة اللیل هی أشدّ وطأً و أصوب قلیلاً." به او گفتند: ای ابوحمزه آیه چنین است ﴿وَ أَقْوَمُ قیلاً﴾[4]؟ گفت "أقوم و أصوب و أهدی یکی است." ابوهریره تبدیل "علیماً حکیماً" را به "غفوراً رحیماً" تجویز می‌نمود.»[5]

---

[1] قارعه: ۵.

[2] مریم: ۲۶.

[3] بقره: ۲۰.

[4] مزمل: ۶.

[5] محمدهادی معرفت. ***علوم قرآنی***. ص ۴۰.

همچنین گریگور شولر می‌نویسد:

«درست همان‌طور که راویانْ آزادی مطلق در نقل متون شعری را امری طبیعی و مطلوب می‌دانستند، برخی قاریان قبل از تدوین مصحف عثمان نقل به معنا را مجاز می‌شمردند. برای نمونه جایگزینی واژگان با مترادف آن‌ها و تغییر در ترتیب واژگان را جایز می‌دانستند.»[۱]

فارغ از اینکه این رویه‌ی بعضی از صحابه درست بوده باشد یا خیر، صرف اینکه اینان دست به چنین اقدامی می‌زده‌اند، خصوصاً ابن مسعود و أبی ابن کعب که از مراجع قرآن بودند، نشان می‌دهد که در نظر ایشان قرآن در مقیاس واژه فاقد اعجاز بوده و ازآنجایی که اگر قرآن واجد چنین اعجازی بود می‌بایست برای این اکابر قرآن شناس روشن بوده باشد، می‌توان نتیجه گرفت که قرآن در مقیاس واژه فاقد اعجاز بیانی است.

در اینجا نقد من به قول به اعجاز قرآن در مقیاس واژه تمام است. اما چون ندیده‌ام که کسی به شکل جداگانه مدعی اعجاز در مقیاس آیه شده باشد تا ذیل عنوان مستقلی از آن بحث کنم (هرچند بعید است که کسی به اعجاز در مقیاس واژه معتقد باشد، اما اعجاز در مقیاس آیه را انکار کند)، در همین شماره به نقد اعجاز در مقیاس آیه نیز می‌پردازم.

---

[۱] گریگور شولر. ***شفاهی و مکتوب در نخستین سده‌های اسلامی***. ص ۱۶۷.

من فکر می‌کنم نمی‌توان به اعجاز قرآن در مقیاس آیه معتقد بود. دلیلم برای این ادعا برخی از آیات قرآن است که بعید می‌دانم عقل سلیمی آن‌ها را معجزه بپندارد. آیاتی مثل:

﴿الم﴾[۱]
﴿هارُونَ أَخي﴾[۲]
﴿إِلهِ النَّاسِ﴾[۳]
﴿وَ التِّينِ وَ الزَّيْتُون﴾[٤]
﴿وَ ادْخُلي جَنَّتي﴾[٥]
﴿صُحُفِ إِبْراهيمَ وَ مُوسى﴾[٦]
﴿فِرْعَوْنَ وَ ثَمُود﴾[٧]

---

[۱] بقره: ۱.
[۲] طه: ۳۰.
[۳] ناس: ۳.
[٤] تین: ۱.
[٥] فجر: ۳۰.
[٦] اعلی: ۱۹.
[٧] بروج: ۱۸.

﴿إِنَّا أَوْحَيْنا إِلَيْكَ كَما أَوْحَيْنا إِلى نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَوْحَيْنا إِلى إِبْراهيمَ وَ إِسْماعيلَ وَ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْباطِ وَ عيسى وَ أَيُّوبَ وَ يُونُسَ وَ هارُونَ وَ سُلَيْمانَ وَ آتَيْنا داوُدَ زَبُورا﴾[1]

و بسیاری آیات مشابه که می‌توان ذکر کرد.

۹- اتمام‌حجت تنها با یک سوره: اگر قرآن حقیقتاً آن‌طور که گفته می‌شود در مقیاس سوره معجزه باشد، آنگاه تنها یک سوره از کوتاه‌ترین سوره‌های قرآن نیز برای اثبات

---

[1] نساء: ۱۶۳. این آیه مثالی است که ابن حزم مطرح می‌کند (محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ص ۲۰۰). معرفت سعی می‌کند نشان دهد که این آیه دارای آرایه‌ی «اطّراد» و ازاین‌جهت دارای ارزش بلاغی است (همان. ص ۲۲۳). اما آنچه در این آیه اتفاق افتاده اطّراد نیست. در تعریف اطّراد آمده: «اطّراد آن است که متکلم اسم‌های پدران ممدوح خود را که برخی منسوب به برخی دیگرند، به ترتیب تاریخ ولادت ایشان پشت سر هم نام برد.» (ابن ابی‌الاصبع. ***بدیع القرآن***. ص ۲۲۷). همان‌طور که دیده می‌شود، در این تعریف ترتیب اسامی ذکرشده بر اساس تاریخ ولادت اهمیت دارد. چنانکه نمونه‌ای که خود معرفت از أعشی ذکر می‌کند نیز چنین ترتیبی را رعایت کرده:

أقیس بن مسعود بن قیس بن خالد   و أنت امرؤٌ ترجو شبابک وائل

(همان. ص ۲۲۳)

اما در آیه‌ی فوق، این ترتیب رعایت نشده. چنانکه «عیسی» بعد از «اسباط» ذکر شده، «ایوب» بعد از «عیسی»، «یونس» بعد از «ایوب»، «هارون» بعد از «یونس» و «سلیمان» بعد از «هارون» که این‌ها ارتباط پدر و فرزندی با یکدیگر ندراند. همچنین در پایان آیه ابتدا نام پسر، یعنی «سلیمان» و بعد نام پدر، یعنی «داود» ذکر شده؛ حال‌آنکه در وسط آیه ابتدا نام پدر، یعنی «ابراهیم» سپس نام پسران او، یعنی «اسماعیل» و «اسحاق» آمده. لذا این تشویش ارتباطی با آرایه‌ی اطّراد ندارد.

صدق نبوت پیامبر (ص) کافی می‌بود. آنچنانکه زمخشری درباره‌ی سوره‌ی کوثر می‌گوید:

> «منزه است او که اگر تنها همین یک سوره را نازل می‌کرد و پیش و پس‌ازآن را نمی‌آورد، برای سرمستی اذهان و آشکارسازی اعجاز اقرارآور، بسنده بود.»[۱]

من در اینجا تنها می‌خواهم خوانندگان را به دریافت شخصی خودشان ارجاع دهم. آیا اگر خداوند تنها سوره‌ی کوثر را نازل می‌کرد این امکان وجود داشت که صدق نبوت پیامبر (ص) را بپذیریم؟ آیا سوره‌ای مانند سوره‌ی قریش را می‌توان در ردیف زنده کردن مرده یا تبدیل عصا به اژدها دانست؟

۱۰- فهم‌ناپذیری اعجاز بیانی قرآن برای عموم: یکی از جدی‌ترین نقدهایی که می‌توان به اعجاز بیانی قرآن وارد کرد، این است که اعجاز بیانی قرآن برای عموم مردم قابل‌درک نیست. نه‌تنها افراد غیرعرب‌زبان (لااقل اکثریت غریب به اتفاقی از آن‌ها که با ادبیات عرب در بالاترین سطح آشنا نیستند) از گذشته تاکنون قوه‌ی تشخیص اعجاز قرآن را نداشته‌اند، بلکه عموم عرب‌زبانان نیز از چنین تشخیصی عاجز بوده‌اند.

اینکه عرب‌زبانان قادر به تشخیص اعجاز قرآن نبوده‌اند از دو جهت است: نخست آنکه، ماهیت زبان عربی مثل هر زبان دیگری در طول زمان تغییر کرده و عرب اعصار

---

[۱] زمخشری. «رساله‌ی زمخشری در اعجاز سوره‌ی کوثر». ص ۶۵۳.

بعد از عصر نزول، به‌تدریج از زبان قرآن فاصله گرفته است. طبیعتاً یک فرد عرب‌زبان معمولی امروزی توان چندانی در مقایسه‌ی قرآن با اشعار جاهلی و امثالهم ندارد تا از این رهگذر بتواند به اعجاز قرآن پی ببرد.

دوم اینکه، حتی در خود عصر نزول هم طبیعتاً تمامی مردم قادر به درک اعجاز قرآن نبوده‌اند و تنها سخن‌شناسان می‌توانستند تشخیص دهند که قرآن معجزه است یا خیر. همچنان که امروز تنها سخن‌شناسان می‌توانند تشخیص دهند که این شاعر بهتر است یا آن شاعر.

طرفداران اعجاز قرآن برای این نقد پاسخی دارند. ایشان معتقدند که برای کشف اعجاز یک پدیده، نیازی نیست که تمام مردم معجزه بودن آن را ادراک کنند؛ بلکه تنها تائید متخصصان امر کافی است، آنچنان که ساحران معجزه بودن فعل موسی (ع) را تائید کردند، درحالی که برای مردم عادی تمایز آن از سحر قابل‌تشخیص نبود. ابن عطیه مضمون مشابهی را این‌طور بیان می‌کند: «با عرب‌ها حجت بر اهل عالم تمام شد که ارباب فصاحت و مورد معارضه بودند.»[1] خویی نیز می‌گوید:

> «شناختن معجزه برای همه‌کس میسر و امکان‌پذیر نمی‌باشد، بلکه تنها کسانی می‌توانند معجزه را از دیگر عملیات دقیق علمی و فنی تشخیص دهند که در علوم و فنون مشابه آن معجزه، مهارت و تخصص داشته باشند. زیرا دانشمندان علما و متخصصان هر فن که به خصوصیات و دقایق آن فن از دیگران آشناتر و به رموز و اسرار آن داناترند فقط آنان

[1] سیوطی. ***الاتقان***. ج ۲. ص ۳۷۴.

می‌توانند تشخیص دهند که انجام این عمل برای دیگران امکان‌پذیر است یا نه.»[۱]

و در جای دیگر می‌نویسد:

«یکی دیگر از شرایط معجزه این نیست که تمام افراد بشر بتوانند معجزه بودن آن را درک کنند و اگر بنا باشد ما چنین شرطی را بپذیریم، هیچ‌یک از معجزه‌ها نمی‌توانند معجزه محسوب شوند زیرا هر یک از معجزات را که در نظر بگیریم از یک جهت یا از جهات متعدد برای همه‌ی افراد قابل‌درک نیست.»[۲]

معرفت نیز این مضمون را این‌طور بیان می‌کند:

«اگر گفته شود: برفرض که قرآن معجزه باشد و تازیان نیز به سبب آگاهی از اوج فصاحت قرآن، اعجاز آن را می‌دانستند، اما پرسش این است که شما غیرتازیان از چه راهی دریافتید که قرآن معجزه است؟ می گوییم: آگاهی از اعجاز قرآن دو گونه است: تفصیلی و اجمالی. تازیان به‌تفصیل، آن را دریافتند و ما غیرتازیان به‌اجمال، دریافتیم که قرآن معجزه

---

[۱] ابوالقاسم خویی. ***بیان در علوم و مسائل کلی قرآن***. ص ۶۱.

[۲] همان. ص ۱۲۴.

است. آگاهی اجمالی ما از آن رهگذر است که پیامبر (ص) همه‌ی تازیان را به هماوردی با قرآن فراخواند، اما آنان نتوانستند همانندی برای قرآن بیاورند. اگر قرآن معجزه و سند پیامبری محمد (ص) نبود، تازیان در هماوردی با آن کامیاب می‌شدند.»[۱]

وی همچنین می‌نویسد:

«شناخت معجزه‌ی پیامبر اسلام (ص)، همانند معجزه‌های دیگر پیامبران الهی (ع)، تنها از عهده‌ی متخصصان هوشمند برمی‌آید و آنان‌اند که واقعیت اعجاز را درمی‌یابند؛ همانان که در گذر تاریخ، میان همه‌ی امت‌ها وجود داشته‌اند. امتیاز معجزه از پدیده‌ی مانندپذیر (ممکن) را یگانه مردانی متخصص به‌خوبی درمی‌یابند؛ برای نمونه ساحران فرعون اعجاز عصای موسی (ع) و ید بیضای او را نیک دریافتند، پس به موسی (ع) ایمان آوردند و دیگران نیز به پیروی از آنان، به او ایمان آوردند... به همین دلیل، گواهی یگانگان اصیل تازی درباره‌ی اعجاز قرآن و برتری خارق‌العاده‌ی آن نسبت به دیگر سخنان، فصل‌الخطاب است.»[۲]

نقد:

۱۰–۱– آنچه مسلم است این است که اگر خداوند پیامبرش را همراه با معجزه‌ای می‌فرستاد که ادراکش نه صرفاً برای متخصصان، که برای عموم مردم نیز قابل‌درک

---

[۱] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ص ۸۶.

[۲] همان. ص ۲۲۵ و ۲۲۶.

می‌بود، این قسم معجزه بر قسمی که تنها متخصصان قادر به درک آن باشند ارجحیت داشت. ضمن اینکه در طول تاریخ چنین معجزاتی از ناحیه‌ی برخی پیامبران واقع شده است. مثلاً فهم اینکه خروج شتر از دل کوه یا زنده شدن مرده معجزه است، نیاز به تخصص ندارد و فرد عامی نیز می‌فهمد که چنین پدیده‌ای معجزه است. چه‌بسا برخی معجزات موسی (ع) هم قابلیت فهم برای عموم را داشتند. چراکه مردم به استقراء، دامنه‌ی قدرت ساحران را می‌شناختند و می‌دانستند که مثلاً شکافتن دریا یا خون شدن رود نیل سحر نیست. همچنین در مورد عیسی (ع)، در غیر از مورد زنده کردن مرده، احتمالاً مردم به استقراء دایره‌ی شفابخشی اطبای زمان را می‌دانستند و می‌فهمیدند که آنچه عیسی (ع) در شفا دادن نابینای مادرزاد انجام می‌دهد شفابخشی عادی نیست. لذا به نظر می‌رسد که پیامبران معجزات قابل‌فهم برای عموم مردم نیز داشته‌اند.

شاید گفته شود محمد (ص) پیامبر خاتم بود و ازاین‌جهت به معجزه‌ای جاودانه نیاز داشت که همیشه باقی بماند. معجزه‌ی جاودانه نمی‌تواند از جنس محسوسات باشد و بهترین معجزه‌ی غیرمحسوس، کلام است. به این گفته هم نقد جدی وارد است. اگر خداوند قادر مطلق است، پس می‌توانست امر محسوسی را به‌صورت جاودانه نشانه‌ی صدق پیامبر خود قرار دهد. مثلاً می‌توانست آتشی عظیم را بدون هیزم و مواد سوختنی در طول اعصار در هوا معلق نگاه دارد. این آتش می‌توانست پیوسته سخن بگوید و قرآن بخواند. این‌گونه دیگر برخی تردیدهای امروزی راجع به تحریف قرآن هم در میان نبود. یا مثلاً درختی سردسیری در دل بیابان حجاز، در هوا معلق باشد و در چهار فصل میوه بدهد و بر هر برگی از آن آیه‌ای از قرآن با ذکر شماره‌ی سوره و آیه نقش

بسته باشد یا... خلاصه آنکه هزاران روش بهتر از قرآن به‌عنوان معجزه می‌توان تخیل کرد که هم جاودانه باشد، هم اقناع‌کننده‌تر و هم قابل درک برای عموم مردم.

۱۰-۲- بسیاری تقلید در اصول را جایز نمی‌دانند. در ***فرهنگ‌نامه اصول فقه*** آمده:

> «نظریه مشهور اصولیون و دیگر علمای اسلام آن است که در اصول عقاید، تقلید جایز نیست.»[۱]

هرچند که برخی به این نظر اعتقاد ندارند، اما اگر ما تقلید در اصول را جایز ندانیم، آنگاه چون پذیرش اعجاز قرآن، آنچنانکه معرفت می‌گوید[۲]، از اصول عقاید است، دیگر در پذیرش اعجاز قرآن نمی‌توان بر سبیل تقلید گام برداشت.

۱۰-۳- در طول قرون گذشته، افراد مختلفی دست به هماوردی با قرآن زده‌اند. عالمان مسلمان معتقدند که هیچ‌یک از این هماوردی‌ها پاسخ درخوری به تحدی قرآن نبوده و ازاین‌جهت باید قرآن را معجزه دانست. اما در اینجا نکته‌ای وجود دارد. عموم مردم یا اساساً عربی نمی‌دانند یا عربی‌دانی آنان، حتی در میان خود اعراب کنونی، در سطحی نیست که بتوانند در مقام ممیزْ تشخیص دهند که هماوردی‌های انجام‌شده به پای قرآن می‌رسد یا خیر. لذا در این زمینه، یعنی در اینکه هیچ‌کدام از هماوردی‌ها به پای قرآن نمی‌رسد، باید تقلید کنند و سراغ کسانی بروند که ادبیات عرب را در سطح عالی می‌دانند. اما مشکل اینجاست که در طول قرون گذشته، از قرن اول هجری تا کنون،

---

[۱] ***فرهنگ‌نامه اصول فقه***. ص ۳۵۰.

[۲] وی می‌نویسد: «اعجاز قرآن همواره مهم‌ترین مسئله از مسائل اصول عقاید اسلامی بوده است؛ مسئله‌ای که پایه‌های دین اسلام بر آن استوار می‌باشد و از همین رو سنگ زیرین آموزه‌های اسلامی به شمار می‌رود.» (محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ص ۲۳.)

تقریباً تمام کسانی که عالمان ادبیات عرب بوده‌اند و حکم به برتری قرآن بر هماوردهای آن داده‌اند، مسلمان بوده‌اند[۱] و ازاین‌جهت نمی‌توانند نقش داور بی‌طرف را بازی کنند. به نظر می‌رسد برای تشخیص غیرفردی اینکه هماوردی‌های انجام‌شده در طول تاریخ حقیقتاً در سطح قرآن هستند یا خیر، نیازمند نظر یک جامعه‌ی علمی معطوف به ادبیات عرب و به لحاظ دینی بی‌طرف هستیم؛ چیزی که بعید است به‌زودی شکل بگیرید. چراکه هنوز اصلی‌ترین مرجع معارف عربی مراکز و دانشگاه‌هایی در کشورهای عربی هستند که ماهیتی اسلامی دارند.

۱۰–٤– بسیاری از سخن‌شناسان عربِ عصر نزول به قرآن ایمان نیاوردند. این نکته را می‌توان شاهدی بر این مطلب دانست که از نظر آن سخن‌شناسان، قرآن دارای بیانی فرابشری نبوده و حجت را بر ایشان تمام نکرده است. معرفت فهرستی از برخی شاعران عصر نزول و واکنششان نسبت به اسلام فراهم آورده است. در این فهرست آمده است که برخی از این شاعران به پیامبر (ص) ایمان آورده و برخی ایمان نیاوردند و برخی میان کفر و اسلام رفت و برگشت داشته‌اند. در اینجا از فهرست ۲۱ فقره‌ای او کسانی را ذکر می‌کنم که یا اسلام نیاوردند یا اسلام آوردنشان از سر اکراه بوده است[۲]:

---

[۱] هم به این جهت که غالب افراد آشنا به ادبیات عرب، مسلمان بوده‌اند و هم به این دلیل که مدارس و علوم عربی، حول محور معارف اسلامی شکل گرفته‌اند و روشن است کسانی سراغ این علوم می‌روند که گرایش و علقه‌ای به اسلام دارند.

[۲] برای این بررسی، در صورت لزوم به خارج از کتاب معرفت نیز رجوع کرده‌ام، که ارجاعات آن آورده شده.

۱۰-٤-۱- یکی از این شاعران لبید بن ربیعه بود که اسلام آورد و در زمان معاویه در کهن‌سالی درگذشت. معرفت می‌نویسد: «لبید پیوسته و با سرسختی، نسبت به اسلام دشمنی می‌ورزید و ازجمله کسانی بود که دیر و در شرایطی اسلام آورد که ناچار بدان شد.»[1]

۱۰-٤-۲- عبدالله بن زبعری شاعر دیگری است که از مخالفان سرسخت اسلام بود و حتی پس از فتح مکه نیز به نجران گریخت. ظاهراً درنهایت نه از روی میل، که از روی ترس اسلام آورد.[2]

۱۰-٤-۳- هبیرة بن ابی وهب، شاعر دیگری است که در کفر مرد.[3]

۱۰-٤-٤- عمرو بن معدی‌کرب[4] شاعر دیگری است که در زمان حیات پیامبر (ص) نزد او رفته ایمان می‌آورد. اما نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که ایمان او نه از طریق استماع قرآن و پی بردن به اعجاز آن، بلکه به‌واسطه‌ی معرفتی است که از پیامبر (ص) کسب می‌کند. محمدهادی معرفت به نقل از ***الارشاد*** شیخ مفید می‌نویسد:

---

[1] همان. ص ۴۵۰.

[2] همان. ص ۴۵۶.

[3] همان. ص ۴۵۸.

[4] در ***التمهید*** این نام «معدی‌کرب» ضبط شده. اما در نسخه‌ی مورد مراجعه‌ی من از ***الاستیعاب*** نام او «معد یکرب» (ابن عبدالبر. ***الاستیعاب فی معرفة الأصحاب***. شماره‌ی ۱۹۵۸. ذیل «عمرو بن معد یکرب الزبیدي») و در نسخه‌ی مورد مراجعه‌ی من از ***الأصابه*** «معدیکرب» آمده. (ابن حجر عسقلانی. ***الأصابه فی تمییز الصحابه***. شماره‌ی ٥٩٨٤. ذیل «عمرو بن معدیکرب».)

«هنگام بازگشت رسول خدا (ص) از تبوک، عمرو بن معدی کرب نزد آن حضرت آمد. پیامبر (ص) به او فرمود: ای عمرو، اسلام بیاور تا خدا تو را از هراس بزرگ ایمن گرداند. او گفت: ای محمد: هراس بزرگ چیست؟ من از چیزی نمی‌ترسم. حضرت فرمود: ای عمرو، حقیقت آن‌گونه نیست که تو می‌پنداری و گمان می‌کنی. یک‌باره، بر مردم بانگی زده می‌شود و تک‌تک مردگان زنده می‌شوند و زنده‌ای نمی‌ماند جز آنکه می‌میرد؛ مگر آنکه خدا بخواهد... ای عمرو، تو در این رخداد عظیم در چه حالی؟ در این لحظه، عمرو گفت: هان که من چیزی عظیم را می‌شنوم، پس به خدا و رسولش ایمان می‌آورم.»[1]

همچنین او بعد از وفات پیامبر (ص) مرتد شد، هرچند دوباره ایمان آورد.[2]

۱۰-٤-٥- عامر بن طفیل عامری، «او همان کسی است که با اربد بن قیس توطئه کرد که رسول خدا را ترور کنند، اما خداوند حضرت را از شر آن دو نگه داشت و آن دو از نزد حضرت کافر بیرون آمدند و بر کفر مردند و از رحمت خدا دور ماندند.»[3]

---

[1] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ص ۴۶۳.

[2] همان. ص ۴۶۳.

[3] همان. ص ۴۶۶.

۱۰-٤-٦- شاعر دیگر امیة بن ابی صلت است که بر حال کفر مرد. معرفت می‌نویسد: «او شاعری ورزیده از شعرای جاهلیت بود و در حال کفر، اسلام را درک کرد.»[1]

۱۰-٤-۷- ابومحجن ثقفی که طبق گفته‌ی ***أسدالغابة***[2] در سال نهم و پس از تسلیم ثقیف ایمان آورد و به این جهت ظاهراً ایمانش با اکراه بوده است.

۱۰-٤-۸- حارث بن هشام مخزومی که در روز بدر در صف کفار بود و درنهایت در روز فتح مکه به‌ناچار اسلام آورد.[3]

۱۰-٤-۹- ضرار بن خطّاب فهری که «شخصی ضرر رسان نسبت به مسلمانان بود و با شمشیر و شعرش علیه آنان اقدام می‌کرد؛ تا اینکه روز فتح مکه و سقوط قریش، به همراه قریش تسلیم شد.»[4]

۱۰-٤-۱۰- مالک بن عوف، که در جنگ حنین رئیس مشرکان بود. پس از شکست مشرکان در این جنگ، پیامبر (ص) به او پیغام داد که اگر نزدم من بیاید خانواده و اموالش را بازمی‌گردانم. پس مالک نزد پیامبر (ص) آمده، اسلام آورد.[5]

---

[1] همان. ص ۴۶۷. ابن حجر می‌نویسد: «اصحاب خبر بر سر اینکه او کافر مرد اختلافی ندارند، و درست است که او زنده ماند تا در رثای اهل بدر سرود.» شماره‌ی ۳۹۵. (ابن حجر عسقلانی. ***الأصابه فی تمییز الصحابه***. شماره‌ی ٥٥٢. ذیل «امیة بن أبی الصلت».)

[2] ابن اثیر. ***أسدالغابة***. شماره‌ی ٦٢٣١. ذیل: «ابو محجن الثقفی».

[3] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ص ۴۷۱ و ۴۷۳.

[4] همان. ص ۴۷۴.

[5] همان. ص ۴۸۵.

۱۰-٤-۱۱- کعب بن زهیر مزنی، که بعد از فتح مکه به ناچار اسلام آورد.[۱]

ملاحظه می‌شود که از ۲۱ مورد گزینش‌شده توسط معرفت، بیش از نیمی از آن‌ها یا اسلام نیاوردند، یا اسلامشان از سر اجبار بوده است. چه‌بسا اگر تحقیق جامع‌تری بر رویکرد شاعران عصر نزول انجام شود، این آمار بیش از این نیز به سمت شاعرانی که کافر از دنیا رفتند تغییر وزن دهد. این می‌تواند نشانی باشد از اینکه شاعران، که سخن‌شناسان عصر نزول بوده‌اند، قرآن را واجد اعجاز بیانی نمی‌دیده‌اند.

با توجه به این شواهد، پرسشی که به ذهن می‌رسد این است که چرا اعجازباوران با وجود افراد فراوانی که در عصر نزول به پیامبر (ص) ایمان نیاوردند، و به عبارتی اعجاز قرآن را نپذیرفتند، تاریخ را به‌گونه‌ای تصویر می‌کنند که گویی اعراب عصر نزول جملگی در برابر قرآن مقهور و به عظمت اعجازگونه‌ی آن معترف بوده‌اند؟ این تصویرسازی تاریخی در حالی است که اکثر مردم مکه در نیمه‌ی اول رسالت پیامبر (ص) به اسلام ایمان نیاوردند (این حقیقت را از اینجا می‌توان فهمید که اگر یاران پیامبر (ص) در مکه اکثریت را به دست می‌آوردند، دیگر نیازی به هجرت پیش نمی‌آمد.) همچنین مردم طائف (شاید مگر اقلیتی) مسلمان نشدند. در مدینه نیز تا زمان جنگ احد، که جنگی حیاتی برای اهل مدینه و در مجاورت این شهر بود و قاعدتاً اکثر قریب به‌اتفاق مسلمان که قادر به جنگیدن بودند در آن مشارکت کردند، شاهد این هستیم که تنها ۱۰۰۰ نفر[۲]

---

[۱] همان. ص ۴۹۳.

[۲] ابن هشام. ***سیرت محمد رسول‌الله***. ج ۲. ص ۴۳۳.

مسلمان در این جنگ حاضر شدند. اگر فرض بگیریم که مردان جنگی (یعنی کل جمعیت منهای زنان، کودکان و پیران) یک‌سوم جمعیت مسلمانان را تشکیل می‌داده‌اند، این بدان معنا است که کل جمعیت مسلمانان در زمان جنگ احد که ۳ سال پس از هجرت (١٦ سال پس از بعثت) رخ داده تنها حدود ۳۰۰۰ نفر بوده و این احتمالاً بسیار کمتر از عدد کل جمعیت مدینه در آن زمان است.[1]

درنهایت اکثر مناطق شبه‌جزیره عربستان با شمشیر به اسلام گردن گذاشت نه در اثر اعجاب در برابر اعجاز قرآن. این نشان می‌دهد که اکثر اعراب عصر نزول، قرآن را معجزه نمی‌دانستند، حال‌آنکه معرفت می‌نویسد: «اگر گفته شود که همه‌ی عرب‌ها در آن دوران شاعر بودند، مبالغه نیست،»[2] و این گفته – اگر درست باشد – به آن معناست که اکثر مردم شبه جزیره دستی در سخن‌شناسی داشته‌اند و در عین حال اسلام را مگر به ناچاری نپذیرفتند.

احتمالاً در اینجا اعجازباوران این پاسخ مستعمل را پیش خواهند کشید که حبّ دنیا و هواپرستی چشم و دل مردم را کور کرده بود تا ایمان نیاورند. اما این ادعایی است

[1] اینکه جمعیت مدینه بسیار بیشتر از این مقدار بوده را می‌توان از اینجا فهمید که در جنگ احزاب که دو سال بعد از جنگ احد واقع شد و در شرایطی مشابه جنگ احد نیاز به مشارکت حداکثری برای دفاع از شهر بود، عدد سپاه اسلام به ۳۰۰۰ هزار نفر رسیده بود (همان. ج ۳. ص ۱۲). این یعنی با محاسبات فوق (که عدد مردان جنگی یک‌سوم کل جمعیت است) و با فرض اینکه تمام اهالی مدینه هنگام جنگ احزاب مسلمان بوده‌اند و تعداد افراد مهاجر مسلمان به مدینه میان دو جنگ احد و احزاب قابل‌توجه نبوده، جمعیت مدینه می‌بایست دست‌کم حدود ۹۰۰۰ نفر جمعیت داشته باشد.

[2] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ص ۵۰۱. هرچند روشن است که این قول مبالغه است، اما نشان از گستره‌ی سخن‌شناسی در میان اعراب عصر نزول دارد.

که تائید صدق آن نیازمند شاهد است. ضمن اینکه لااقل برای مردم عادی عصر پیامبر (ص) که از قدرت و متاع دنیا بهره‌ی وافری نبرده بودند تا با قبول اسلام منافعشان به خطر افتد، دلیلی وجود نداشت تا از پذیرش کلامی که وعده‌ی بهشت و وعید دوزخ می‌دهد، با اینکه صدق آن کلام را از طریق فهم اعجاز آن درک می‌کردند، سر باز زنند.

البته برای ما که مسلمان هستیم روشن است که در برخی موارد که مردم یک قوم با معجزه‌ای آشکار مواجه بوده‌اند، مثل قوم صالح (ع)، باز هم سر به پذیرش دین فرود نیاورده‌اند. اما در مورد ماجرای قوم صالح (ع) ما (به‌عنوان افراد مسلمان) می‌دانیم که معجزه‌ی آشکاری وجود داشته، حال آنکه در مورد قرآن که اعجاز آن محل بحث ماست، نمی‌توانیم عدم ایمان اکثریت اعراب شبه‌جزیره را به بی‌توجهی نسبت به اعجاز قرآن ربط دهیم؛ زیرا ممکن است قرآن اصلاً در نظر ایشان دارای اعجاز نبوده باشد.

خلاصه‌ی کلام اینکه اگر برای پذیرش اعجاز بیانی قرآن نظر اعراب عصر نزول را ملاک قرار دهیم، نه‌تنها دلیل کافی برای پشتیبانی از اعجاز بیانی قرآن پیدا نمی‌کنیم، بلکه برخلاف آنچه عموماً تبلیغ می‌شود، باید نتیجه بگیریم که قرآن فاقد اعجازی است که برای اعراب آن عصر قابل‌درک بوده باشد؛ چه منظور ما از اعراب عصر نزول مردم عادی آن زمان و مکان باشند، چه خواص سخن‌شناس آنان را مراد کنیم.

فصل دوم

اعجاز غیبی

گفته می‌شود یکی از جنبه‌های اعجاز قرآن، اعجاز در اِخبار از اَخبار غیبی است. یعنی قرآن راجع به وقوع وقایعی در آینده خبر داده و این وقایع بعداً به وقوع پیوسته‌اند. این کار امری خارق‌العاده بوده، پس قرآن معجزه است. البته باورمندان به اعجاز غیبی، دامنه‌ی این اعجاز را به اِخبار از احوال گذشتگان و همچنین خبر دادن از برخی وقایع پنهانی در زمان رسالت پیامبر (ص) بسط داده‌اند. اما ازآنجایی که اولاً ما عمدتاً دسترسی موثقی به اخبار گذشتگان که در قرآن ذکر شده نداریم تا با مقایسه‌ی آن‌ها و قرآن به اعجاز قرآن پی ببریم، و همچنین چون این مطلب که پیامبر (ص) می‌توانسته به طریقی غیر از وحی از این وقایع باخبر شود ممتنع نیست، نمی‌توان این وجه از قرآن را معجزه دانست. در مورد اِخبار از وقایع پنهانی (مانند آنچه در یک جمع خصوصی گذشته است) این وضع متزلزل‌تر هم می‌شود. زیرا مطلقاً هیچ مرجع مستقلی برای تأیید چنین وقایعی وجود ندارد تا به‌واسطه‌ی آن قرآن را معجزه بدانیم.

با این توجه، در ادامه صرفاً نمونه‌های برجسته‌ی اعجاز غیبی مربوط به آینده که باورمندان به اعجاز قرآن معرفی کرده‌اند را طرح و نقد خواهم کرد.

۱- یکی از آیاتی که به‌عنوان خبر غیبی معرفی شده، آیه‌ی زیر است:

﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمسجدالحرام إِنْ شاءَ اللَّهُ آمِنينَ مُحَلِّقينَ رُؤُسَكُمْ وَ مُقَصِّرينَ لا تَخافُونَ فَعَلِمَ ما لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذلِكَ فَتْحاً قَريبا.﴾[١]
«به‌یقین خدا به فرستاده‌اش در خواب به‌حق راست گفت که اگر خدا بخواهد قطعاً با امنیت وارد مسجدالحرام می‌شوید درحالی‌که سرهایتان را تراشیده و (یا) کوتاه کرده‌اید (و از کسی) نمی‌ترسید؛ و (خدا) می‌دانست آنچه که نمی‌دانستید؛ و جز این، پیروزی نزدیکی (برای شما) قرار داده است.»

مکارم شیرازی می‌نویسد:

> «در این آیه با صراحت از دو حادثه پیشگوئی شده است: ١- ورود به مکه و انجام مراسم "عمره" در حال امنیت و آرامش و بدون خوف و ترس. ٢- پیروزی و فتح دیگری بر دشمنان اسلام مقارن همین زمان.»[٢]

این آیه پس از صلح حدیبیه نازل شده است.[٣] صلح حدیبیه در سال ششم هجرت هنگامی میان مسلمانان و مشرکین منعقد گردید که مسلمانان به قصد زیارت کعبه از مدینه خارج شده، اما مشرکین مانع ورود آن‌ها به مکه شدند. طبق صلح‌نامه‌ی حدیبیه مسلمانان آن سال به مدینه بازگشتند، اما سال بعد بدون مشکل و در «امنیت» وارد مکه شدند و اعمال خود را به‌جای آوردند.

---

[١] فتح: ٢٧.

[٢] ناصر مکارم شیرازی. ***قرآن و آخرین پیامبر***. ص ٢٨٥. همچنین ن.ک: محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ٢٨۴.

[٣] طبرسی. ***ترجمه‌ی مجمع‌البیان***. ذیل آیه ٢٧ سوره فتح.

نقد:

در مورد این آیه چند نکته وجود دارد که باعث می‌شود نتوان آن را در عداد معجزات قرار داد:

۱-۱- جنس آنچه در این آیه پیشگویی دانسته شده، یعنی ورود امن به مسجدالحرام، از نوع خاصی است که باعث می‌شود ارزش اعجازی در آن وجود نداشته باشد. این آیه را علاوه بر اینکه می‌توان پیشگویی یک پیامبر متصل به عالم غیب تفسیر کرد، می‌توان وعده‌ی یک رهبر سیاسی-نظامی به پیروان خود دانست که سعی می‌کند با دادن چنین وعده‌ای روحیه‌ی یاران خود را بالا ببرد و از ناراحتی اصحاب که بخاطر عدم ورود به مکه و انعقاد صلح حدیبیه آشفته بودند، بکاهد. اینکه فرماندهان سیاسی-نظامی در شرایط جنگی - آن‌چنان‌که پیامبر (ص) تا پیش از صلح حدیبیه درگیر آن بود - برای بالا بردن روحیه‌ی سربازان خود وعده‌ی پیروز بدهند، امر غریبی نیست؛ حال یا این پیروزی کسب می‌شود یا نمی‌شود. اگر کسب شد، که فرمانده راست گفته و اگر هم کسب نشد، باز فرمانده تمام تلاش خود را برای رسیدن به هدفش کرده و باب توجیه و بهانه نیز همواره گشوده است.

۱-۲- پیشگویی مندرج در این آیه مبهم‌تر از آن است که بتوان آن را معجزه دانست. معجزه امر عظیمی است که تنها در صورتی رخ می‌دهد که ذهن از تفسیر یک رخداد به‌عنوان امری عادی و غیر خارق‌العاده عاجز باشد. اما عبارات این آیه به‌نوعی کلی‌گویی است و زمان دقیقی نیز برای وعده‌ی مندرج در آن مشخص نشده است تا ذهن از تحقق وعده‌های آن به شگفت آید. عبارات «با امنیت وارد مسجدالحرام می‌شوید» و «پیروزی نزدیك» نمی‌توانند مصادیق خوبی برای پیشگویی باشند، درست همان‌طور که

شنیدن جملاتی مانند «به‌زودی پولی به دستت می‌رسد» و «یک خبر خوب خواهی شنید» از یک فالگیر دلیل خوبی برای باور به قدرت پیشگویی او نیست.

۱–۳– در این آیه لفظ «إِنْ شاءَ اللَّهُ» وجود دارد. به این خاطر آیه یک پیش‌گویی قطعی نیست، بلکه تحقق محتوای آیه به خواست خدا موکول شده؛ چنانکه اگر وعده‌ی موجود در آیه محقق نمی‌شد، پیامبر (ص) به‌سادگی می‌توانست بگوید خدا تحقق آن را نخواسته و ازاین‌جهت حقانیت قرآن دلیل نقضی پیدا نمی‌کرد. لذا این آیه نمی‌تواند شاهدی بر اعجاز غیبی قرآن باشد.

۲– نوع خاصی از آیات به‌عنوان مصادیق اعجاز غیبی قرآن ذکرشده‌اند که تعدادی از آن‌ها را، ازاین‌جهت که نقد همه‌ی آن‌ها یکی است، با هم ذکر می‌کنم:

﴿إِنَّ الَّذي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقرآن لَرادُّكَ إِلى مَعادٍ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ مَنْ جاءَ بِالْهُدى وَ مَنْ هُوَ في ضَلالٍ مُبين.﴾[1]

«قطعاً کسی که قرآن را بر تو واجب کرد، تو را به سوی بازگشتگاه (مکه) باز می‌گرداند. بگو: "پروردگار من داناتر است به کسی که هدایت آورده و به کسی که وی در گمراهی آشکار است."»

﴿إِذا جاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحُ (۱) وَ رَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ في دينِ اللَّهِ أَفْواجاً (۲)﴾[2]

---

[1] قصص: ۸۵. معرفت این آیه را خبر از غیب می‌داند. (محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۲۸۵)

[2] نصر: ۱ و ۲. معرفت این آیات را خبر از غیب می‌داند. (محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۲۹۱)

«هنگامی که یاری خدا و پیروزی فرارسد، (۱) و مردم را می‌بینی درحالی که گروه گروه در دین خدا وارد می‌شوند (۲)»

﴿فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (۹۴) إِنَّا كَفَيْناكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ (۹۵) الَّذينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلهاً آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (۹۶)﴾[1]

«و آنچه را که (بدان) فرمان داده شده‌ای آشکار کن؛ و از مشرکان روی برتاب؛ (۹۴) [چرا] که ما تو را (از شرّ) مسخره کنندگان، کفایت می کنیم. (۹۵) (همان) کسانی که معبود دیگری با خدا قرار می‌دهند. و[لی] به‌زودی خواهند دانست! (۹۶)»

﴿أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَميعٌ مُنْتَصِرٌ (۴۴) سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَ يُوَلُّونَ الدُّبُرَ (۴۵)﴾[2]

«یا می گویند: "ما جماعتی پیروزیم؟!" (۴۴) به‌زودی جماعت (آنان) شکست می‌خورد و با عقب‌گرد روی برمی‌تابد! (۴۵)»

نقد:

نقدی که نسبت به این آیات وجود دارد همان نقد اولی است که به مورد پیشین (آیه‌ی ۲۷ سوره‌ی فتح) وارد است؛ یعنی علاوه بر تفسیر این آیات به اِخبار از غیب، می‌توان آن‌ها را صرفاً بیانات یک رهبر سیاسی-نظامی برای تقویت روحیه سپاهیان خود دانست.

---

[1] حجر: ۹۶-۹۴. خویی این آیات را خبر از غیب می‌داند. (ابوالقاسم خویی. ***بیان در علوم و مسائل کلی قرآن***. ص ۱۰۹)

[2] قمر: ۴۴ و ۴۵. خویی این آیات را اِخبار از غیب می‌داند. (ابوالقاسم خویی. ***بیان در علوم و مسائل کلی قرآن***. ص ۱۱۰)

ضمن اینکه فرض کنید برای مثال فتح مکه، که سوره‌ی نصر راجع به آن است، واقع نمی‌شد. فکر می‌کنید مسلمانان این آیه را نشانه‌ی کذب نبوت پیامبر اسلام (ص) تصور می‌کردند؟ بعید است. در چنان شرایطی احتمالاً مسلمانان دست به تأویل می‌زدند و «فتح» را به گونه‌ای تفسیر می‌کردند که آیه صادق از کار درآید. از این قابلیت تفسیرپذیری می‌توان فهمید که صحبت از فتح در این آیه کلی‌تر از آن است که بتوان آن را معجزه دانست.

۳- خویی و مکارم شیرازی آیه‌ی زیر را به‌عنوان اعجاز غیبی معرفی می‌کنند[۱]:

﴿وَ إِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ لَكُمْ وَ تَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِماتِهِ وَ يَقْطَعَ دابِرَ الْكافِرِينَ﴾[۲]

«و (به یاد آورید) هنگامی که خدا به شما، یکی از دو گروه [کاروان تجاری قریش، یا لشکر آنان] را وعده داد، که آن برای شما باشد؛ و آرزو می‌کردید که [گروه] غیر مسلّح برای شما باشد؛ و[لی] خدا می‌خواهد حق را با کلمات (و وعده‌های)ش تثبیت کند، و دنباله کافران را قطع کند.»

نقد:

این آیه نمی‌تواند خبر از غیب باشد؛ زیرا همان‌طور که طباطبایی می‌نویسد: «از سیاق آیات این سوره به دست می‌آید که این سوره در مدینه و بعد از واقعه‌ی جنگ بدر نازل شده.»[۳] به این واسطه، آیه صحبت از پیشگویی‌ای پیش از جنگ بدر می‌کند که خود

---

[۱] همان. ص ۱۰۸؛ ناصر مکارم شیرازی. ***قرآن و آخرین پیامبر***. ص ۲۹۲.

[۲] انفال: ۷.

[۳] سید محمدحسین طباطبایی. ***ترجمه‌ی تفسیر المیزان***. ابتدای تفسیر سوره‌ی انفال.

آن پیشگویی در قرآن ذکر نشده تا بتوان با تکیه بر تحقق آن، آن را اعجاز غیبی در نظر گرفت. آنچه ما از قرآن در دست داریم، استناد به پیشگویی‌ای است که در بهترین حالت می‌توان اثر آن را در میان احادیث پیدا کرد، نه داخل خود قرآن.

مکارم شیرازی، کلامی دارد که انگار در پاسخ به این نقد نگاشته شده. وی می‌نویسد:

> «ذکر این نکته نیز لازم به نظر می‌رسد که این آیات گرچه بعد از پیروزی بدر نازل شده است، ولی چون حکایت از یک وعده‌ی قطعی قبلی می‌کند، که پیامبر (ص) به مسلمانان داده بود، ما آن را در ردیف آیات مربوط به اخبار غیبی قرآن آوردیم.»[1]

باوجود این توضیح مکارم شیرازی، نقد بالا به ادعای وجود اعجاز غیبی این آیه به قوت خود باقی است. ما راجع به اعجاز قرآن صحبت می‌کنیم، نه اعجاز احادیث (یعنی حدیثی که – با توجه به این آیه – ضمن آن پیامبر (ص) وعده‌ی فتح خداوند را به صحابه منتقل می‌کند.) درواقع اگر بخواهیم سختگیر باشیم، هیچ‌کدام از آیاتی که ظاهراً خبر از غیب می‌دهند را نمی‌توان معجزه دانست؛ زیرا برای تائید آن‌ها نیازمند مراجعه به تاریخ هستیم، درحالی‌که تاریخ آن دوره و همچنین روایات و اسباب النزول آیات ضبط یقینی نشده‌اند و به این واسطه ما برای اثبات امر عظیمی مانند معجزه، که

---

[1] ناصر مکارم شیرازی. ***قرآن و آخرین پیامبر***. ص ۲۹۶.

قرار است در مرحله‌ی پیشاپذیرش دین اساس باور دینی ما را شکل دهد، وابسته به امری ضعیف‌تر که تاریخ‌نگاری، روایت‌نگاری و سبب نزول نگاری است خواهیم بود. اما با کمی فرود از این موضع سخت‌گیرانه، و پذیرش برخی وقایع به‌عنوان مسلمات تاریخی، مثل وقوع اصل جنگ بدر یا – آن‌چنان‌که در ادامه بحث خواهد شد – جنگ ایران و روم و غیره و همچنین پذیرش تاریخ نزول آیات، امکان تحقیق پیرامون برخی از مدعیات قرآن فراهم است. بااین‌حال، در مورد این آیه اولاً حتی همین مرجع مقایسه را نیز نداریم. ثانیاً در صورت وجود چنین مرجعی در قالب روایت، اعجاز به پیشگویی مندرج در آن روایت بازمی‌گردد، نه به قرآن.

۴– گفته شده خداوند در آیه‌ای خبر از تفوق اسلام بر سایر ادیان داده و این اِخبار از غیب است:

﴿هُوَ الَّذي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی وَ دينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ كَفی بِاللَّهِ شَهيداً﴾[1]
«او کسی است که فرستاده‌اش را با هدایت و دین حق فرستاده تا آن را بر همه دین [ها] پیروز گرداند؛ و گواهی خدا کافی است.»

خویی درباره‌ی اعجاز این آیه می‌نویسد:

«این آیه‌ی شریفه هنگامی نازل گردید که اسلام هنوز در جزیره العرب رواج کامل پیدا نکرده بود که این آیه از پیروزی جهانی اسلام و از برتری و غلبه‌ی آن بر تمام ادیان و ملل دنیا خبر داد که بخش عظیمی از آن

[1] فتح: ۲۸.

> تحقق یافت و تحقق کامل آن با ظهور مهدی و مصلح جهان خواهد بود.»[۱]

معرفت نیز می‌نویسد:

> «﴿عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ (بر هرچه دین است)، دلالتی آشکار بر فائق آمدن اسلام بر دیگر ادیان زنده در سراسر زمین است... شاید در این پیشگویی، ریزاشاره‌ای به ظهور دولت حق به دست مهدی آل محمد (عج) باشد.»[۲]

نقد:

اشاره‌ی این هر دو قرآن‌شناس به اینکه تحقق کامل این آیه موکول است به ظهور مهدی، نشان می‌دهد که مضمون این آیه مبنی بر «فائق آمدن اسلام بر دیگر ادیان زنده در سراسر زمین» کاملاً محقق نشده. لذا، به‌واسطه‌ی عدم تحقق مدعای این آیه، ذکر آن به‌عنوان پیشگویی صادق و اِخبار از غیب، نادرست است.

۵- مجموعه آیات بعدی، که به آن‌ها نسبت اِخبار از غیب و اعجاز داده شده، این‌ها هستند:

---

[۱] ابوالقاسم خویی. ***بیان در علوم و مسائل کلی قرآن***. ص ۱۱۰.

[۲] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۲۷۶.

﴿تَبَّتْ يَدا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ (۱) ما أَغْنى عَنْهُ مالُهُ وَ ما كَسَبَ (۲) سَيَصْلى ناراً ذاتَ لَهَبٍ (۳) وَ امْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ (۴) فِي جِيدِها حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ (۵)﴾[1]

«زیانکار و هلاکت بار باد، دو دست ابولهب، و زیان دید و هلاك شد! (۱) ثروتش و آنچه کسب کرده بود، (عذاب را) از او دفع نکرد. (۲) به‌زودی در آتشی شعله‌ور وارد می‌شود (و می‌سوزد)؛ (۳) و (نیز) همسرش، درحالی‌که هیزم‌کش (دوزخ) است، (۴) در گردنش ریسمانی از لیف خرمای تافته است. (۵)»

آیات فوق درباره‌ی ابولهب نازل شده. آیات زیر نیز راجع به ابوجهل است:

﴿أَ رَأَيْتَ الَّذِي يَنْهى (۹) عَبْداً إِذا صَلَّى (۱۰) أَ رَأَيْتَ إِنْ كانَ عَلَى الْهُدى (۱۱) أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوى (۱۲) أَ رَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّى (۱۳) أَ لَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرى (۱۴) كَلاَّ لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعاً بِالنَّاصِيَةِ (۱۵) ناصِيَةٍ كاذِبَةٍ خاطِئَةٍ (۱۶) فَلْيَدْعُ نادِيَهُ (۱۷) سَنَدْعُ الزَّبانِيَةَ (۱۸)﴾[2]

«آیا دیدی کسی را که منع می‌کند، (۹) بنده‌ای را هنگامی که نماز می‌گزارد؟! (۱۰) آیا ملاحظه کردی اگر (او) بر (راه) هدایت باشد، (۱۱) یا به پارسایی (و خودنگهداری) فرمان دهد؟! (منع کردن او سزاوار است؟) (۱۲) آیا ملاحظه کردی اگر (او) تکذیب کند و روی برتابد، (مستحق مجازات الهی نیست؟) (۱۳) آیا ندانسته که خدا (او را) می‌بیند؟ (۱۴) هرگز چنین نیست، اگر پایان ندهد حتماً زمام (او را) می‌گیریم و می‌کشیم، (۱۵) (همان) زمام (شخص) دروغ‌گوی خطاکار را! (۱۶) پس

---

[1] مسد: ۵-۱.

[2] علق: ۱۸-۹.

باید محفلش را فراخواند (تا یاریش کنند)، (۱۷) که (ما هم) به‌زودی مأموران (دوزخ) را فرامی‌خوانیم! (۱۸)»

آیات زیر وصف حال ولید بن مغیره، از بزرگان مشرکین مکه است:

﴿ذَرْنِي وَ مَنْ خَلَقْتُ وَحيداً (۱۱) وَ جَعَلْتُ لَهُ مالاً مَمْدُوداً (۱۲) وَ بَنينَ شُهُوداً (۱۳) وَ مَهَّدْتُ لَهُ تَمْهيداً (۱۴) ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزيدَ (۱۵) كَلاَّ إِنَّهُ كانَ لِآياتِنا عَنيداً (۱۶) سَأُرْهِقُهُ صَعُوداً (۱۷) إِنَّهُ فَكَّرَ وَ قَدَّرَ (۱۸) فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ (۱۹) ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ (۲۰) ثُمَّ نَظَرَ (۲۱) ثُمَّ عَبَسَ وَ بَسَرَ (۲۲) ثُمَّ أَدْبَرَ وَ اسْتَكْبَرَ (۲۳) فَقالَ إِنْ هذا إِلاَّ سِحْرٌ يُؤْثَرُ (۲۴) إِنْ هذا إِلاَّ قَوْلُ الْبَشَرِ (۲۵) سَأُصْليهِ سَقَرَ (۲۶)﴾[1]

«مرا با کسی که (او را) به‌تنهایی آفریده‌ام واگذار! (۱۱) و برای او مال گسترده‌ای قرار دادم، (۱۲) و پسرانی شاهد (و حاضر به خدمت)، (۱۳) و برای او (وسایل زندگی را) کاملاً آماده کردم. (۱۴) سپس طمع ورزید که بیفزایم. (۱۵) هرگز چنین نیست؛ [چرا] که او نسبت به (آیات و) نشانه‌های ما ستیزه‌گر بود. (۱۶) به‌زودی او را به بالا رفتن (از گردنه عذاب) وامی‌دارم. (۱۷) [چرا] که او تفکّر کرد و (نقشه را) معیّن نمود. (۱۸) پس کشته باد! که چگونه معیّن کرد؟! (۱۹) سپس کشته باد! که چگونه معیّن نمود؟! (۲۰) سپس نظر کرد، (۲۱) سپس چهره در هم کشید و با ترشرویی شتاب کرد؛ (۲۲) سپس پشت کرد و تکبّر ورزید، (۲۳) و گفت: "این (قرآن) جز سحری

---

[1] مدثر: ۲۶-۱۱.

حکایت شده نیست. (۲۴) این جز گفتار بشر نیست." (۲۵) به‌زودی او را به دوزخ آزاردهنده وارد می‌کنم (و می‌سوزانم)! (۲۶)»

وجه اعجاز این سه آیه، چنانکه معرفت می‌گوید، چنین است:

> «اگر یکی از سه نفر یادشده – که قرآن نشان کفر و ناسازگاری جاودانه را بر سینه‌ی آن‌ها زد و آن‌ها را نماد تیره‌بختان قرار داد – ایمان می‌آوردند، بی‌تردید، نور اسلام خاموش می‌شد و حجتی علیه قرآن و آورنده‌اش برپا می‌گشت.»[1]

نقد:

بیایید فرض کنیم محمد (ص) پیامبری دروغین بوده و این آیات را خود فرابافته است. حال مجدداً فرض کنید که این سه تن، یعنی ابولهب، ابوجهل و ولید بن مغیره، برخلاف پیشگویی این آیات به اسلام ایمان می‌آوردند. در این صورت چه راه‌هایی پیش پای محمد (ص) به‌عنوان پیامبری دروغین قرار داشت تا این تعارض را توجیه کند؟

برای انجام این کار چند راه به نظر می‌رسد: نخست اینکه درباره‌ی این آیات به‌نوعی نسخ قائل شود یا تفسیری از آن‌ها ارائه دهد که با شرایط جدید سازگار شود. مثلاً بگوید این آیات در اصل به‌صورت شرطیه بوده‌اند، اما ادات شرط در آن‌ها محذوف و در تقدیر است. مثلاً در مورد ابوجهل اصل جمله چنین بوده: «زودا که [اگر ایمان نیاورد]

---

[1] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۲۷۹؛ خویی همین استدلال را تنها با ذکر سوره‌ی مسد ذکر می‌کند. ن. ک: ابوالقاسم خویی. ***بیان در علوم و مسائل کلی قرآن***. ص ۱۱۱؛ مکارم شیرازی نیز به ذکر سوره‌ی مسد بسنده می‌کند. ن. ک: ناصر مکارم شیرازی. ***قرآن و آخرین پیامبر***. ص ۳۰۰.

به آتشی شعله‌ور درافتد.» حتی چنین صورتی از آیه، به‌واسطه‌ی روش بسیاری از مترجمان فارسی که علاقه‌مند به اضافه کردن قلاب در ترجمه‌های قرآن هستند، چندان به چشم ما غریب نیست.

راه‌حل دیگری که برای پیامبر (ص) وجود داشت، این بود که توبه و ایمان آن‌ها را نپذیرد. برای چنین عملی بهانه‌های مختلفی می‌شد تراشید. مثل اینکه این سه کافر آن‌قدر در حق اسلام ظلم کرده‌اند که درِ رحمت الهی و توبه به روی آن‌ها بسته شده (و به‌خوبی می‌توان تصور کرد که در صورت وقوع چنین اتفاقی امروز در کتاب‌ها این سه تن را نه به‌عنوان کسانی که قرآن را به تناقض کشیدند، بلکه به‌عنوان نمادهای سیه‌روزی که درهای توبه به رویشان بسته شد معرفی می‌کردند). به یاد داشته باشیم که وقتی پیامبر (ص) در سال ششم هجری وعده‌ی ورود به مکه را به مسلمانان داد، اما مسلمانان موفق به ورود به مکه نشدند و تنها به صلح حدیبیه بسنده کردند، پیامبر (ص) در جواب یاران که وعده‌ی او را حمل بر ورود به مکه در همان سفر کرده بودند بیان داشت: «آیا گفتم این سال چنین می‌کنیم؟»[۱] به عبارتی وی با تأویل وعده‌اش، تعارضی که میان کلام خود و امر واقع بود را از میان برداشت.

---

[۱] عمر می‌گوید: «نزد رسول خدا رفتم و گفتم: "آیا پیغمبر برحق خدا نیستی؟" گفت: "بله." گفتم: "آیا ما بر حق و دشمنانمان بر باطل نیستند؟" گفت: "بله" گفتم: "پس چرا در دینمان تن به ذلت می دهیم؟" گفت: "من رسول خدا هستم و نافرمانی خداوند را نمی‌کنم درحالی‌که او پشتیبان من است." گفتم: "آیا به ما نگفتی که وارد بیت‌الحرام می‌شویم و طواف می‌کنیم؟" گفت: "بله، اما آیا گفتم این

اما جدای از این راه‌حل‌ها، می‌شود گفت محمد (ص) پیامبر دروغینی بوده که تحت فشارهای روانی ناشی از اعمال این سه نفر، این آیات را محض دل خنکی خود آورده و در آن شرایط روانی چندان به اینکه ممکن است این آیات با ایمان این سه نفر به تناقض‌گویی قرآن منجر شود، نیندیشیده است. حال از سر بخت و اقبال این سه نفر ایمان نیاوردند و خطای محمد (ص)، که ناشی از عدم کنترل شرایط روانی سخت خود بوده، به تعارض نینجامید است.

درنهایت اینکه، همه‌ی ما در زندگی بر اساس احتمالات، نه قطعیات، زندگی می‌کنیم. ما با افرادی پای میز معامله می‌نشینیم که می‌پنداریم انسان‌های درستی هستند و پیش‌بینی می‌کنیم که درنهایت به ما ضربه نخواند زد. بر اساس شناخت خود از انسان‌ها، کسی را به‌عنوان شریک زندگی انتخاب می‌کنیم و... در بسیاری از این موارد (و می‌شود گفت اکثر آن‌ها) پیش‌بینی ما درست از آب درمی‌آید. این، نوعی روانشناسی تجربی است که هر انسانی به دست می‌آورد. برای کسی که میان قریش بزرگ شده و با تعصبات عمیق آن‌ها آشنا بوده، این حدسِ خارق‌العاده‌ای نیست که بگوید افراد الف و ب و ج هرگز ایمان نخواهند آورند. لذا، حتی اگر بپذیریم که پیامبر (ص) با اعلام مرگ در حال کفر این سه نفر خود را به خطر خلاف واقع‌گویی انداخته، باید گفت که احتمال خلاف این واقعه آن‌قدر کم بوده که وی می‌توانسته راجع به آن‌ها ادعای مرگ در حالت کفر را مطرح کند؛ همچنان که کسی در ۵۰ سال پیش به سادگی ممکن بود

سال چنین می‌کنیم؟" گفتم: "نه."» (ابن کثیر. ***تفسیر القرآن العظیم***. ج ۷. ص ۳۲۸.) نیز: واقدی. ***مغازی: تاریخ جنگ‌های پیامبر (ص)***. ص ۴۶۳.

ادعا کند مائو، کاسترو و کیم ایل سونگ در حالت باور به کمونیسم از دنیا خواهند رفت، بی‌آنکه ادعا او معجزه باشد.

در نهایت اینکه، درست درآمدن سه پیش‌بینی محتمل[1] را نمی‌توان به‌عنوان مصداق امر عظیمی مانند معجزه تلقی کرد که قرار است حقانیت یک دین را اثبات کند.

۶– معرفت می‌نویسد:

> «یکی دیگر از پیش‌گویی‌های غیبی قرآن، خبر دادن از بهانه‌تراشی‌های اعراب جامانده است؛ ازجمله در سال خروج برای جنگ حدیبیه در سال ششم هجرت و رهسپاری به عمرة القضاء. گروهی از ساکنان پیرامون مدینه پا به فرار گذاشتند و گروهی دیگر کاهلی ورزیده، واپس ماندند.»[2]

آیات مورداشاره‌ی وی این‌ها هستند:

﴿سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرابِ شَغَلَتْنا أَمْوالُنا وَ أَهْلُونا فَاسْتَغْفِرْ لَنا يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ ما لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرادَ بِكُمْ نَفْعاً بَلْ

---

[1] محتمل امر ممکنی است که احتمال صدق آن بیش از کذبش باشد.

[2] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۲۸۵.

كانَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبيراً (۱۱) بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَ الْمُؤْمِنُونَ إِلى‏ أَهْليهِمْ أَبَداً وَ زُيِّنَ ذلِكَ في‏ قُلُوبِكُمْ وَ ظَنَنْتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَ كُنْتُمْ قَوْماً بُوراً (۱۲)﴾[1]

«به‌زودی واپس‌ماندگان از عرب‌های (صحرانشین) به تو می‌گویند: "اموال ما و خانواده‌هایمان، ما را (به خود) مشغول داشت، پس برای ما طلب آمرزش کن!" با زبان‌هایشان چیزی را می‌گویند که در دل‌هایشان نیست بگو: "اگر (خدا) زیانی برای شما بخواهد، یا سودی برای شما بخواهد، پس چه کسی از طرف خدا برای شما صاحب‌اختیار چیزی است؟ (تا مانع او شود!) بلکه خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است. (۱۱) بلکه یقین کردید که فرستاده (خدا) و مؤمنان به سوی خانواده‌هایشان هرگز بازنخواهند گشت؛ و این در دل‌های شما آراسته شده بود و باگمان بدی گمان بردید، و گروهی هلاك شده بودید." (۱۲)»

﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلى‏ مَغانِمَ لِتَأْخُذُوها ذَرُونا نَتَّبِعْكُمْ يُريدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلامَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونا كَذلِكُمْ قالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنا بَلْ كانُوا لا يَفْقَهُونَ إِلاَّ قَليلاً﴾[2]

«هنگامی که با شتاب به سوی غنیمت‌ها به راه می‌افتید تا آن‌ها را بگیرید، واپس‌ماندگان به‌زودی می‌گویند: "ما را واگذارید تا بدنبال شما بیاییم." درحالی‌که می‌خواهند کلام خدا را تغییر دهند؛ بگو: "بدنبال ما نیایید، این‌گونه خدا پیش از (این) گفت." پس به‌زودی می‌گویند: "بلکه به ما حسد می‌ورزید." بلکه (آنان) هرگز جز اندکی به‌طور عمیق نمی‌فهمیدند.»

---

[1] فتح: ۱۱ و ۱۲.

[2] فتح: ۱۵.

﴿لَوْ كانَ عَرَضاً قَريباً وَ سَفَراً قاصِداً لاَتَّبَعُوكَ وَ لكِنْ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَ سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنا لَخَرَجْنا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ﴾[1]

«اگر (برفرض دعوت تو به سوی غنیمتِ) ناپایدار نزدیکی، و سفری کوتاه (و آسان) بود، حتماً از پی تو می‌آمدند؛ ولیکن (اکنون در مورد جنگ تبوك) آن راه پرمشقت بر آنان دور است. و به‌زودی به خدا سوگند یاد می‌کنند که: "اگر (برفرض) توانایی داشتیم، حتماً همراه شما بیرون می‌آمدیم!" (آنان با کردار و گفتارشان) خودشان را به هلاکت می‌افکنند؛ و خدا می‌داند که آنان قطعاً دروغ‌گویند.»

نقد:

قاعدتاً وجه پیش‌گویانه‌ی موجود در این دو آیه، باید جملات بعد از «خواهند گفت» و «به خدا قسم می‌خورند که» باشد. اما به چند دلیل نمی‌توان این‌ها را نشانه‌ای بر اعجاز قرآن گرفت:

۶-۱- ما نمی‌دانیم که واقعاً چنین عباراتی از جانب تخلف‌کنندگان بیان شده است یا خیر. برای پیگیری چنین خبری، باید به خارج از قرآن مراجعه کرد که در این صورت - به شرط یافتن مورد مطلوب - با افت وثاقت سند مواجه می‌شویم که به کار تعیین اعجاز نمی‌آید.

۶-۲- این آیه راجع به یک پدیده‌ی پیچیده پیشگویی نمی‌کند. آوردن چنین بهانه‌هایی از جانب تخلف‌کنندگان برای یک فرد عادی کاملاً قابل پیش‌بینی است.

---

[1] توبه: ۴۲.

۶-۳- چه‌بسا تخلف‌کنندگان پیش از نزول این آیات (یا از دید مخالفان اسلام، سرودنِ این آیات توسط محمد بن عبدالله) محتوای مشابه این آیه را در موقعیتی دیگر گفته باشند، و ازاین‌جهت پیش‌بینی اینکه همان حرف را در موقعیت مشابه در آینده خواهند گفت، امری سهل بوده است.

۷- معرفت دو آیه‌ی زیر را به‌عنوان معجزه معرفی می‌کند:

﴿سَيَقُولُ السُّفَهاءُ مِنَ النَّاسِ ما وَلاَّهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتي كانُوا عَلَيْها قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ يَهْدي مَنْ يَشاءُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقيم﴾[1]
«به‌زودی مردم سبک‌سر، خواهند گفت: "چه چیز آنان را، از قبله‌شان که بر آن بودند، روی برتاباند؟ !" بگو: "خاور و باختر، فقط از آنِ خداست؛ هر کس را (شایسته بداند و) بخواهد، به راه راست راهنمایی می‌کند."»

﴿سَيَقُولُ الَّذينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللَّهُ ما أَشْرَكْنا وَ لا آباؤُنا وَ لا حَرَّمْنا مِنْ شَيْءٍ كَذلِكَ كَذَّبَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذاقُوا بَأْسَنا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ.﴾[2]
«کسانی که شرك ورزیدند، به‌زودی می‌گویند: "اگر (برفرض) خدا می‌خواست، ما و پدرانمان شرك نمی‌ورزیدیم، و هیچ‌چیزی را ممنوع نمی‌کردیم." کسانی (هم) که پیش از آنان بودند همین‌گونه، (پیامبران را) تکذیب کردند، تا سرانجام (طعم) سختیِ (مجازات) ما را

---

[1] بقره: ۱۴۲.
[2] انعام: ۱۴۸.

چشیدند. بگو: "آیا نزد شما دانشی هست، پس آن را برای ما بیرون آورید." [شما] جز از گمان پیروی نمی‌کنید، و جز این نیست که شما حدس می‌زنید، (و دروغ می‌بافید).»

معرفت این دو آیه را ازآن‌جهت که راجع به سخن مشرکان و دیگران در آینده خبر داده، معجزه می‌داند.[۱]

نقد:

درست است که قرآن در این آیات خبر از آینده می‌دهد، اما خبر تحقق آنچه قرآن پیشگویی می‌کند یا اصلاً به ما نرسیده، یا دست‌کم به‌طور قطعی به ما نرسیده است. یعنی ما نمی‌توانیم با اطمینان – ولو از جنس اطمینان تاریخی – بگوییم که مردم سبک‌سر بر قبله‌ی مسلمین خرده گرفته‌اند یا مشرکان گفته‌اند «اگر (برفرض) خدا می‌خواست، ما و پدرانمان شرك نمی‌ورزیدیم، و هیچ‌چیزی را ممنوع نمی‌کردیم.» لذا تائید تحقق پیشگویی قرآن در این دو آیه یا ممکن نیست، یا اینکه مؤید این تحقق (که تاریخ یا حدیث است) ضعیف‌تر از آن است که بتوان با تکیه بر آن ادعای معجزه بودن این آیات را مطرح کرد.

۸– معرفت آیات زیر را نیز به‌عنوان خبر از غیب ذکر می‌کند[۲]:

---

[۱] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۲۸۹.

[۲] همان. ص ۲۹۲.

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذینَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دينَهُمُ الَّذِي ارْتَضى لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَني لا يُشْرِكُونَ بي شَيْئاً وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ﴾[1]

«خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و [کارهای] شایسته انجام داده‌اند، وعده داده است که قطعاً آنان را در زمین جانشین خواهد کرد، همان‌گونه که کسانی را که پیش از آنان بودند، جانشین کرد؛ و مسلماً دینشان را که برای آنان پسندیده است، به نفعشان مستقر خواهد کرد، و البته بعد از ترسشان (وضعیت) آنان را به آرامش مبدّل می‌کند، درحالی‌که مرا می‌پرستند [و] هیچ‌چیز را شریك من نخواهند ساخت. و کسانی که بعد از آن کفر ورزند، پس فقط آنان نافرمانبردارند.»

﴿وَ نُريدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذینَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثِينَ﴾[2]

«و می‌خواهیم که بر کسانی که در زمین مستضعف شده بودند، منّت نهیم و آنان را پیشوایان (زمین) گردانیم و آنان را وارثان (آن) قرار دهیم.»

نقد:

مضمون این آیات هنوز محقق نشده، لذا نمی‌توان راجع به صدق و کذب آن اظهارنظر کرد؛ درنتیجه نمی‌توان آن‌ها را معجزه دانست. هرچند که معرفت راجع به این آیات به‌صراحت از لفظ معجزه استفاده نمی‌کند، و می‌گوید: «تأویل این‌گونه آیات همان

---

[1] نور: ۵۵.

[2] قصص: ۵.

ظهور دولت حق در آخرالزمان است»[۱]، اما ازآنجایی‌که آن را ضمن بحث از اعجاز قرآن به‌طور عام و اعجاز غیبی به‌طور خاص آورده، من نیز در اینجا به ذکر آن پرداختم.

۹– اما مشهورترین و برجسته‌ترین آیه‌ای که گفته می‌شود از آینده خبر می‌دهد، آیه‌ی سوم و ابتدای آیه‌ی چهارم سوره‌ی روم راجع به غلبه‌ی رومیان بر ایرانیان در آینده است[۲]:

﴿غُلِبَتِ الرُّومُ (۲) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (۳) فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ وَ يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾[۳]
«الف، لام، میم. (۱) (سپاه) روم در نزدیك‌ترین سرزمین شکست خورد؛ (۲) و[لی] آنان بعد از شکستشان در [ظرف] چند سال به‌زودی پیروز خواهند شد. (۳) کار [ها] قبل از (آن شکست)، و بعد از (این پیروزی)، فقط از آن خداست؛ و در آن روز مؤمنان از یاری الهی (و پیروزی دیگری) شاد می‌شوند.»

---

[۱] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۲۹۲.

[۲] ن. ک: همان. ص ۲۹۰؛ ناصر مکارم شیرازی. ***قرآن و آخرین پیامبر***. ص ۲۸۲؛ ابوالقاسم خویی. ***بیان در علوم و مسائل کلی قرآن***. ص ۱۱۰.

[۳] روم: ۲ و ۳.

خویی می‌نویسد: «آنچه این آیه خبر داده بود، در مدت کمتر از ده سال واقع گردید و شاه روم بر پادشاه ایران غالب شد.»[1]

مدعای مطرح‌شده در اینجا روشن است. قرآن پیش‌بینی کرده که بعد از شکست روم به دست فارس، به‌زودی روم بر فارس چیره خواهد شد، آن هم ظرف مدت ۳ تا ۹ (یا ۳ تا ۱۰[2]) سال، و این پیش‌بینی به حقیقت تبدیل شد.

نقد:

۹–۱– اگر بنا بر اعجاز بود، چرا از لفظ «بضع» استفاده شد و به‌جای آن از عددی دقیق‌تر، یعنی سال، ماه و حتی روزی مشخص برای پیشگویی پیروزی متقابل رومیان استفاده نشد؟ به نظر می‌رسد قاطعیت اعجاز چنین دقتی را طلب می‌کند؛ دقتی که «بضع» فاقد آن است.

۹–۲– اگر فرض بگیریم که این آیه حاوی پیشگویی غلبه‌ی متقابل رومیان بر فارس است، چنین پیشگویی‌ای چندان دور از نظر هم نبوده. امپراتوری روم در آن زمان یکی از دو قدرت فائقه‌ی جهان بود و امکان پیروزی آن در فاصله‌ی نزدیک امر غریبی نبود. به عبارتی، پیشگویی پیروزی روم چیزی از سنخ پیش‌بینی ترکیب حاصله از ریختن پنج

---

[1] ابوالقاسم خویی. ***بیان در علوم و مسائل کلی قرآن***. ص ۱۱۰.

[2] برخی «بضع» را بین ۳ تا ۱۰ ذکر کرده‌اند. ابن منظور می‌نویسد: «البَضْع و البِضْعُ، بالفتح و الکسر: ما بين الثلاث إلى العشر.» (ابن منظور. ***لسان العرب***. ذیل «البِضْعُ») ؛ همچنین خلیل بن احمد می‌گوید: «البِضْع من العدد ما بين الثلاثة إلى العشرة.» (خلیل ابن احمد. ***کتاب العین***. ذیل «البِضْع»). البته این اختلاف چندان اهمیتی ندارد، و ممکن است ناشی از به شمار آوردن عدد ۹ داخل در شمارش توسط کسانی که ۳ تا ۹ معنی می‌کنند، و به شمار نیاوردن عدد ۱۰ توسط کسانی که ۳ تا ۱۰ معنی می‌کنند، باشد.

تاس هم‌زمان نبوده تا موجب شگفتی شود؛ این پیش‌گویی بیشتر شبیه پیش‌بینی پیروزی یکی از طرفین دموکرات یا جمهوری‌خواه در انتخابات ریاست‌جمهوری آمریکا است که در هر دوره از این انتخابات توسط کارشناسان فراوانی به‌درستی انجام می‌پذیرد؛ یعنی پیش‌بینی‌ای که به‌طور طبیعی قریب به پنجاه درصد شانس تحقق دارد.

به‌این‌ترتیب، این پیشگویی قرآن بیان امری با احتمال وقوع بالا بوده و قوت آن کمتر از آن چیزی است که شایسته‌ی لفظ معجزه باشد.

٩–٣– اما اصلی‌ترین نقد این است که اساساً سبب نزول رایج این آیه که گفته می‌شود در مکه پس از شکست روم از ایران نازل شده و پیشگویی کرده که متقابلاً روم ظرف چند سال به پیروزی خواهد رسید، تنها سبب نزول موجود این آیه نیست و به‌موازات آن سبب نزولی وجود دارد که این آیات را از هرگونه اعجازی تهی می‌کند. سیوطی در سبب نزول این آیات می‌نویسد:

> «٨٢۴– ترمذی از ابوسعید (رض) روایت کرده است: هم‌زمان با روز بدر، روم بر فارس غلبه حاصل کرد و آن پیروزی مسلمانان را خرسند ساخت. پس ﴿الم، غلِبَتِ الرُّومُ، فِي أَدْنَى الْأَرْضِ... تا ... بِنَصْرِ اللَّه﴾ نازل شد – به فتح غین.[1]
>
> ٨٢۵– ابن جریر از ابن مسعود به همین معنی روایت کرده است.

[1] منظور از «به فتح غین» در واژه‌ی «غلبت» است که معنای آیه را این‌گونه تغییر می‌دهد «الم، روم پیروز شد...»

۸۲۶- ابن ابو حاتم از ابن شهاب روایت می‌کند: در مکه قبل از هجرت رسول خدا مشرکان با مسلمانان بحث می‌کردند و می‌گفتند: رومیان یقین دارند که اهل کتاب‌اند، مجوس بر آن‌ها پیروز شد، شما گمان می‌کنید با کتابی که به پیغمبرتان نازل شده است بر ما پیروز می‌شوید. پس همان‌گونه که مجوس روم را که اهل کتاب‌اند مغلوب ساخت، ما هم شما را شکست می‌دهیم. آنگاه خدای عز و جل ﴿الم، غلِبَتِ الرُّومُ﴾ را نازل کرد.

۸۲۷- ابن جریر از عکرمه و از یحیی بن یعمر و از قتاده به همین معنی روایت کرده است.

روایت اولی با قرائت غلبت به فتح غین است، چون آیه در روز پیروزی رومی‌ها هم‌زمان با روز بدر نازل شده است. و روایت دومی با قرائت غلبت به ضم غین است، پس معنی آیه چنین می‌شود: رومی‌ها بعد از پیروزی‌شان بر فارس به‌زودی مغلوب مسلمانان خواهند شد. تا این‌که معنی کلام درست گردد، وگرنه بهتر از این معنی نمی‌شود.»[۱]

ملاحظه می‌شود که طبق بیان سیوطی اساساً سبب نزول این آیه در هاله‌ای از ابهام قرار دارد، و سبب نزولی که صحبت از پیروزی رومیان در روز بدر و پیروزی مسلمانان بر روم می‌کند، وثاقت سبب نزول مختار اعجازباوران را مخدوش می‌کند. همین تزلزل باعث می‌شود که نتوانیم آیات فوق را معجزه بدانیم؛ چراکه معجزه ماهیتاً خلل‌ناپذیر و قاطع است.

---

[۱] سیوطی. ***اسباب نزول آیات قرآن کریم***. ص ۲۷۲.

۱۰– یک مورد از پیشگویی‌های منتسب به قرآن که معجزه دانسته می‌شود، پیشگویی سالم ماندن جسد فرعونی است که در تعقیب و گریز میان بنی‌اسرائیل به رهبری موسی (ع) و فرعونیان، هنگام عبور از دریای شکافته شده غرق شد. خداوند در قرآن درباره‌ی او می‌گوید:

﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً وَ إِنَّ كَثيراً مِنَ النَّاسِ عَنْ آياتِنا لَغافِلُون﴾[1]
«و[لی] امروز تو را با زرهت نجات می‌دهیم (و بدنت را بر بلندی می‌نهیم)، تا برای کسانی که پس از تو هستند، نشانه (عبرت‌آموزی) باشی! و قطعاً بسیاری از مردم، از نشانه‌های ما غافل‌اند.»

هارون یحیی به این اعجاز معتقد است، اما بی‌آنکه توضیح اضافه‌ای بدهد تنها به آن اشاره می‌کند. وی بدون ارائه‌ی شاهد و دلیل می‌نویسد: «جسد این حاکم ستمگر بعد از غرق شدن به ساحل رسید و مصری‌ها آن را مومیائی نمودند. این جسد حالا هم در موزیم [=موزه] قاهره برای عبرت مردم موجود است.»[2] اما رضا افضلی با ذکر کتاب ***مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم*** نوشته‌ی موریس بوکای (که به نظر می‌رسد مرجع اصلی نوشته‌ی افضلی است)، این اعجاز را این‌طور شرح می‌دهد:

---

[1] یونس: ۹۲.

[2] هارون یحیی. ***اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنالوژی معاصر***. ص ۱۱۸.

«در مورد فرعون معاصر با حضرت موسی (ع) نظرات متفاوتی وجود دارد؛ اما اکثر قریب به‌اتفاق بررسی‌ها حاکی از آن است که حضرت موسی (ع) در زمان رامسس دوم به دنیا آمده است. برخی بر این باورند که رامسس دوم، همان فرعونی که موسی (ع) را بزرگ کرد، فرعون زمان قیام حضرت موسی (ع) نیز هست. اما شواهد و قرائن و اسناد موثق نشان‌دهنده‌ی آن است که حضرت موسی (ع) در زمان دو فرعون بوده است. او در زمان رامسس دوم به دنیا می‌آید. رامسس دوم هنگام اقامت موسی (ع) در شهر مدین بعد از شصت و هفت سال سلطنت می‌میرد و جای او پسرش مرنِپتاح پادشاه مصر می‌شود. مرنِپتاح همان فرعونی است که در زمان قیام حضرت موسی (ع) در دریا غرق می‌شود و خداوند متعال خبر از سالم ماندن جسم او می‌دهد.

به‌هرحال در اواخر قرن نوزدهم تمام فراعنه‌ای که انسان در عصر جدید درست یا نادرست گمان کرده‌اند که ارتباطی با قیام داشته‌اند، در گورهای "دره‌ی پادشاهان" در "طیوه (تب)" کشف می‌شوند... همان‌طور که قرآن خبر داده بود به امر الهی جسد غرق‌شده‌ی فرعون به ساحل نجات می‌رسد و توسط افرادی مومیایی می‌شود. امروزه او در تالار "اجساد مومیایی‌شده‌ی پادشاهان" موزه‌ی قاهره‌ی مصر در معرض دید تماشاگران قرار دارد.»[۱]

---

[۱] رضا افضلی. ***قرآن، علم، اعجاز***. ص ۱۱۲.

نقد:

۱۰–۱– حوادث مربوط به زمان موسی (ع)، ازجمله ماجرای خروج بنی‌اسرائیل از مصر[1]، مبهم‌تر از آن است که بتوان تاریخ‌گذاری دقیقی راجع به آن انجام داد.[2] اختلافی که میان پژوهشگران بر سر ماهیت فرعون زمان خروج بنی‌اسرائیل از مصر وجود دارد نیز ناشی از همین ابهام است. حتی زمان حیات خود موسی (ع) به‌درستی معلوم نیست. در ***دائرة‌المعارف دین*** راجع به زمان حیات موسی (ع) آمده: «قرن سیزدهم پیش از میلاد، اما این تاریخ قطعی نیست.»[3] لذا نمی‌توان با دقتی قطعیت‌آور، که لازمه‌ی یک معجزه است، گفت که چه کسی و کدام فرعون در دریا غرق شده، یا آیا اصلاً از منظر تاریخی (که تاریخ در اینجا نقش مرجع خارجی را بازی می‌کند) حادثه‌ی غرق شدن در دریا برای یکی از فراعنه اتفاق افتاده است یا خیر.

۱۰–۲– من به ترجمه‌ی فارسی کتاب موریس بوکای دسترسی نداشتم. اما ترجمه‌ی انگلیس کتاب (که اصل آن فرانسوی است) را در اختیار دارم. در بخش مربوط به حادثه خروج و غرق شدن فرعون در دریا (فصل ۴، بخش ۳)، بوکای هیچ اشاره‌ی صریحی به

---

[1] The Exodus

[2] منسر می‌نویسد: «دانشمندان دو تاریخ متفاوت را به‌عنوان زمان خروج از مصر پیشنهاد کرده‌اند: یکی قرن ۱۵ پیش از میلاد، که بر اساس فهم تحت‌اللفظی اعداد موجود در متن کتاب مقدس است (به‌خصوص ۱ پادشاهان ۶:۱) و دیگری قرن ۱۳ پیش از میلاد که بر اساس برخی تفاسیر از مشاهدات باستان‌شناسی که در کنعان انجام گرفته، تنظیم شده است.» (Martin Manser. ***Critical Companion to The Bible***. p 79.)

[3] John Van Seters. “Moses”. p 6199.

اینکه جسد فرعون به ساحل نجات رسیده و توسط افرادی مومیای شده، انجام نمی‌دهد.[1] البته فحوای کلام بوکای همین است. اما تمام کلام بوکای مبتنی بر پذیرش روایت کتاب مقدس و قرآن از رخداد غرق شدن فرعون در دریا است. بعد که این را پذیرفت، با تطبیق تاریخ و کتاب مقدس تشخیص می‌دهد که مرنپتاح همان فرعون غرق شده است و حالا که امروز جسد مومیایی او را در اختیار داریم، حتماً این جسد به ساحل نجات رسیده و توسط افرادی مومیایی‌شده است.

این نگاه برای کسی قابل‌قبول است که پیش‌تر حقانیت کتاب مقدس و قرآن را پذیرفته باشد. اما وقتی راجع به اعجاز قرآن بحث می‌کنیم، نمی‌توانیم محتوای قرآن مبنی بر غرق شدن فرعون در دریا را قطعی گرفته، بقیه داستان را بدون داشتن مستند تاریخی بازسازی کنیم. درواقع ما برای نشان دادن صدق کلام خدا در قرآن، و از این رهگذر پذیرش اعجاز قرآن، نیازمند تصدیق کلام قرآن با استناد به یک مرجع خارج از قرآن، که در اینجا تاریخ این نقش را بازی می‌کند، هستیم. یعنی باید به‌وسیله‌ی مستندات تاریخی به نحو مستقل نشان دهیم که فرعونی در حوالی زمان تخمین زده شده برای حیات موسی (ع) در دریا یا رودخانه غرق شده (و چون طبق گفته‌ی افضلی ما امروز ظاهراً جسد تمامی فرعون‌های نامزد هم‌زمانی با خروج را در اختیار داریم، لابد بعد از غرق شدن جسد وی به ساحل رسیده و عده‌ای آن را برده و مومیایی کرده‌اند.) این حلقه‌ی اصلی، نه توسط موریس بوکای نشان داده می‌شود نه افضلی و نه یحیی.

به دیگر تعبیر، با توجه به اینکه در بحث از اعجاز در مرحله‌ی پیشاپذیرش دین قرار داریم، حتی اگر بر سر وجود موسی (ع) که ظاهراً بدون در نظر داشت متون مقدس اثبات وجود او چندان آسان نیست مناقشه نکنیم، باز هم نیاز داریم بدانیم که یکی از

[1] Maurice Bucaille. ***The Bible, The Quran and Science***. pp 144 – 157.

فراعنه که اکنون جسد مومیایی‌شده‌ی آن در اختیار ماست، در محدوده‌ی تاریخی ادعایی برای حیات موسی (ع) در دریا غرق شده تا بشود گفت آیه‌ی فوق معجزه است. هرچند اگر بخواهیم وسواس علمی به خرج دهیم (که به نظر نمی‌رسد کار بی‌جایی هم باشد) باید برای وقوع حادثه‌ی شکافته شدن دریا نیز سند تاریخی مستقل از متون مقدس پیدا کنیم تا شواهد ما برای پذیرش اعجاز آیه‌ی ۹۲ سوره‌ی یونس کامل شود.

۱۰-۳- همان‌طور که گفته شد، برای اینکه در مرحله‌ی پیشاپذیرش قرآن، که بحث اعجاز در این مرحله انجام می‌شود، نشان دهیم که گزاره‌ی پیش‌گویانه‌ای از قرآن صادق از آب درآمده، نیازمند توسل به مرجع مستقلی هستیم که صدق گفتار قرآن را تائید کند. در عمده‌ی این موارد، تاریخ متکفل چنین وظیفه‌ای است. اما در مورد ماجرای غرق شدن فرعون، که داستانی فرعی در دل داستان اصلی خروج بنی‌اسرائیل از مصر و حتی در مرتبه‌ی بالاتر در دل داستان نبوت موسی (ع) است (که نبوت او مستلزم وجود تاریخی اوست)، ظاهراً تاریخ و باستان‌شناسی قادر به تصدیق هیچ‌کدام از این دو داستان اصلی‌تر نیستند. ویلیام دِوِر می‌نویسد:

> «بررسی‌های باستان‌شناسی پیرامون موسی و خروج از مصر به نحو مشابهی به‌عنوان جستجویی بی‌حاصل رها شده‌اند. درواقع، امروزه شواهد باستان‌شناسی فراوان از ریشه‌های عمیق بومی بنی‌اسرائیل اولیه مجالی برای [ماجرای] خروج از مصر یا چهل سال سرگردانی در صحرای سینا باقی نمی‌گذارد. ممکن است در نیمه‌ی دوم قرن سیزدهم پیش از

میلاد شخصیتی موسی‌مانند در جایی در جنوب فرااُردن[1] وجود داشته؛ جایی که بسیاری از دانشمندان فکر می‌کنند سنت‌های کتاب مقدس درباره‌ی خدای یهوه در آنجا ظهور کره است. اما باستان‌شناسی نمی‌تواند چنین شخصیتی را به‌عنوان یک شخصیت تاریخی تائید کند.»[2]

فینکلشتین و مَزَر نیز معتقدند:

«از طریق باستان‌شناسی نمی‌توان هیچ شاهد مستقیمی مبنی بر اقامت موقت بنی‌اسرائیل در مصر و خروجشان به دست آورد... داستان خروج، یکی از برجسته‌ترین عقاید در حافظه‌ی مشترک بنی‌اسرائیل را نمی‌توان به‌عنوان یک رخداد تاریخی پذیرفت بلکه باید به مثابه یک حماسه‌ی قومی تعریف شود.»[3]

همچنین مارتین منسر می‌نویسد: «در منابع مصری، خروج بنی‌اسرائیل ضبط نشده است.»[4]

در این وضعیت، نمی‌توانیم داستان فرعی غرق شدن فرعون در دریا را به شکلی مستقل از متن قرآن تائید کنیم. رجوع به تورات هم به‌عنوان مرجع تائید ممکن نیست؛

---

[1] Transjordan

[2] William Dever. ***What Did The Biblical Writers Know And When Did They Know It?*** p 98 & 99.

[3] Israel Finkelstein and Amihai Mazar. ***The Quest for the Historical Israel***. p 59 & 60.

[4] Martin Manser. ***Critical Companion to The Bible***. p 80.

زیرا صدق محتوای تورات به‌طور عادی حتی بیش از قرآن محل چون و چرا است و علاوه بر این، در اسلام[۱] صحبت از تحریف تورات نیز وجود دارد.

*

علاوه بر نقدهای مصداقی فوق نسبت به مواردی از معجزات ادعایی در زمینه‌ی اَخبار غیبی، یک نقد کلی به برقراری اینهمانی میان پیشگویی و اعجاز وجود دارد. آشکار است که در طول تاریخ، و حتی اکنون، افرادی هستند که نسبت به آینده پیشگویی انجام می‌دهند و این پیشگویی‌ها بعضاً درست هم از آب درمی‌آید. مشخصاً افرادی که در علوم غریبه متخصص هستند می‌توانند مراتبی از پیشگویی صادق را نسبت به آینده انجام دهند. حتی مواردی از پیشگویی صادق نزد افرادی با مهارت‌های سطح پایین‌تر، مثل فالگیرها هم دیده می‌شود.[۲] لذا به نظر نمی‌رسد که بتوان پیشگویی را نشانه‌ی امر عظیمی مانند نبوت دانست. یا حتی اگر کسی مایل است میان پیشگویی

---

[۱] از «اسلام» و نه «قرآن» صحبت می کنم، زیرا ممکن است کسی معتقد باشد از صرف قرآن تحریف لفظی تورات، یعنی کم و زیاد کردن الفاظ آن، به دست نمی‌آید. چنانکه معرفت می‌نویسد: «قرآن واژه‌ی تحریف را فقط در همان معنای لغوی‌اش – یعنی – دستبرد در معنای کلمه و تفسیر آن به وجه ناصحیح – که از آن به سوء تأویل یا تفسیر به رأی یاد شده است به کار برده است. تحریف بدین معنا، همان تحریف معنوی است... تحریف عهدین (عهد عتیق و عهد جدید) – که در قرآن به آن اشاره شده است – یا به سوء تأویل بوده است؛ بدین معنا که برخلاف حقیقت – بدون آنکه در واژه‌ی کتاب دست ببرند – در آن‌ها تصرف می کردند؛ یا اینکه افزون بر آن تلفظ واژگان کتاب را – به هنگام تکلم – تغییر می‌دادند.» (محمدهادی معرفت. ***تحریف‌ناپذیری قرآن***. ص ۲۷ و ۲۸)

[۲] شاید شما هم مثل من در این زمینه تجربه‌هایی شخصی داشته باشید.

و نبوت ملازمه برقرار کند، آن پیشگویی باید بسیار دقیق‌تر و اعجاب‌آورتر از مواردی مثل دادن وعده‌ی پیروزی در جنگی نسبتاً برابر باشد. مثلاً شخص پیشگو باید بگوید که دقیقاً در فلان روز از فلان سال اتفاق مشخصی خواهد افتاد (مثلاً زلزله خواهد آمد)، نه اینکه از عباراتی مانند «به‌زودی» یا «در چند سال آینده» و... استفاده کند. یادآوری می‌کنم که بحث ما پیرامون معجزه است؛ امری که قرار است وقوع آن آن‌قدر غریب باشد که ما را به صدق رسالت یک فرد باورمند کند. پس پیشگویی اگر قرار است معجزه باشد باید بسیار خاص‌تر و دقیق‌تر از مواردی که در قرآن آمده باشد.

*

جدای از مواردی که در بالا راجع به «پیش‌گویی» گفتم، معرفت مواردی را نیز که در قرآن از گذشته و حال خبر داده شده به‌عنوان اخبار غیبی مطرح کرده و آن‌ها را معجزه می‌داند. وی راجع به اخبار گذشتگان می‌نویسد:

> «خداوند متعال خبر از امت‌های گذشته را غیب نامیده و آن را نشانی بر راستی نبوت نهاده است. نیز نشانی است بر اینکه قرآن کریم وحی‌ای از جانب الله - عز شأنه - می‌باشد. در چندین آیه‌ی قرآن، یادکرد داستان‌های انبیا و امت‌های آنان، اخبار غیبی شمرده شده است؛ چراکه پیش از آن، نه پیامبر (ص) آن را می‌دانست و نه قوم او. حضرت رسول (ص) امی بود و نه می‌خواند و نه می‌نوشت. قوم او نیز امی بودند و اهل کتاب‌خوانی نبودند، ازاین‌رو هیچ‌یک شناختی از

رخدادهای گذشته نداشتند؛ چراکه نه آن را دیده و نه در کتابی خوانده و نه در آموزشگاهی آموخته بودند.»[1]

استدلال معرفت روشن است. اما این ادعای او که در مکه هیچ شناختی نسبت به «رخدادهای گذشته» وجود نداشته، ادعایی است که نیازمند اثبات است. ضمن اینکه برخی شواهد نشان می‌دهد که دستیابی به اخبار گذشتگان چندان هم برای پیامبر (ص) دشوار نبوده. در مکه، چنانکه خود معرفت می‌نویسد[2]، مسیحیانی وجود داشته‌اند مانند بلعام رومی که با وجود این افراد هیچ بعید نیست که آموزه‌های مسیحیت به گوش پیامبر (ص) خورده و داستان‌های گذشتگان را شنیده باشد. علاوه بر این، یکی از نزدیکان محمد (ص) ورقة بن نوفل است. او پسرعموی خدیجه بود و به گفته‌ی ابن هشام: «مسیحی بود و کتاب‌های آسمان را پژوهش کرده بود و از علوم رایج در میان مردم نیز آگاه بود.»[3] زمانی که نخستین وحی به پیامبر (ص) رسید و پیامبر (ص) نسبت به حال خود در تردید بود، خدیجه پیامبر (ص) را نزد ورقة برد و او تشخیص داد که پیامبر (ص) به رسالت رسیده است. طبری این داستان را از زبان خود پیامبر (ص) چنین نقل می کند:

---

[1] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۲۵۶.

[2] همان. ص ۲۵۹.

[3] ابن هشام. ***سیرت محمد رسول‌الله***. ج ۱. ص ۲۵۷.

> «آنگاه پیش خدیجه رفتم و گفتم: "بر خویشتن بیمناکم" و حکایت خویش را با او بگفتم. خدیجه گفت: "خوش‌دل باش که خداوند هرگز تو را خوار نخواهد کرد که تو با خویشاوند نیکی می کنی و سخن راست می گویی و امانت گزاری و مهمان‌نوازی و پشتیبان حقی." آنگاه خدیجه مرا پیش ورقة بن نوفل بن اسد برد و گفت: "ببین برادرزاده‌ات چه می گوید." ورقة از من پرسش کرد و چون حکایت خویش با وی بگفتم، گفت: "به خدا این ناموسی است که بر موسی بن عمران نازل شد، کاش در آن نصیبی داشتم."»[۱]

وجود چنین افرادی در محیط مکه، خصوصاً اینکه ورقة بن نوفل نسبت خویشی نیز با پیامبر (ص) داشته، کاملاً این امر را ممکن می‌سازد که پیامبر (ص) اخبار گذشتگان را از این طریق دریافت کرده باشد. لذا هیچ وجه اعجازی در آمدن اخبار گذشتگان در قرآن نیست. معرفت در تأکید بر معجزه بودن اخبار گذشتگان می‌نویسد:

> «آری، این داستان‌ها با این جزئیات بر خود عرب‌ها و نیز بر دیگر مردم، حتی اهل کتاب پوشیده بود. برخی از این گزارش‌ها در کتاب‌های تحریف‌شده و مشوّه آنان آمده بود، اما نص صحیح و پیراسته‌ی آن در قرآن کریم آمد. این، خود، نشان می‌داد که قرآن وحیانی و آسمانی است و برگرفته از آن اساطیر نمی‌باشد.»[۲]

---

[۱] طبری. ***تاریخ طبری***. ج ۳. ص ۸۴۶. همچنین ن. ک: ابن هشام. ***سیرت محمد رسول‌الله***. ج ۱. ص ۳۲۰.

[۲] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۲۵۷.

این ادعای معرفت نادرست و حتی تعجب‌آور است. اگر داستانی در قرآن راجع به گذشتگان آمده باشد، آنگاه آن داستان در هیچ کجای دیگر (اعم از کتب مقدس و کتب تاریخ) وجود نداشته باشد، از کجا می‌توان صدق آن را تائید کرد تا نوبت به پذیرش اعجاز برسد؟ درواقع اگر داستانی در هیچ جای دیگری غیر از قرآن موجود نباشد، کاملاً ممکن است که فردی غیرمسلمان بگوید پیامبر (ص) آن داستان را از پیش خود آورده، نه از جانب خدا. پس این کلام معرفت هیچ وجهی از اعجاز قرآن را مکشوف نمی‌سازد.

در مورد اِخبار از اَخبار زمان حال، یعنی زمان نزول یک آیه، نیز معرفت ادعای اعجاز به‌واسطه‌ی خبر از غیب می‌کند. وی می‌نویسد:

> «مقصود از این دسته اخبار، جریان‌هایی است که در دوران رسول خدا (ص) رخ داد و خود آن حضرت و اصحاب خاص ایشان در آن حاضر نبودند. قرآن نازل شد و این اخبار را در برداشت و از حقیقت این جریان‌ها خبر داد... این اخبار بر راستی رسالت و ارتباط تنگاتنگ آن با پروردگار آسمان و زمین و آگاه از اسرار نهان آن دو دلالت می‌کند.»[1]

در ادامه چند نمونه از این آیات را که معرفت معرفی می‌کند[2] ذکر می‌کنم:

---

[1] همان. ص ۲۶۱.

[2] همان. ص ۲۷۳-۲۶۶.

﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوى ثُمَّ يَعُودُونَ لِما نُهُوا عَنْهُ وَ يَتَناجَوْنَ بِالْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ وَ مَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَ إِذا جاؤُكَ حَيَّوْكَ بِما لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ وَ يَقُولُونَ في أَنْفُسِهِمْ لَوْ لا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِما نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصْلَوْنَها فَبِئْسَ الْمَصيرُ﴾[۱]

«آیا نظر نکرده‌ای به کسانی که از رازگویی منع شده بودند، سپس به آنچه که از آن منع شده بودند بازمی‌گردند، و برای گناه و تعدّی و نافرمانیِ فرستاده (خدا) با یکدیگر رازگویی می‌کنند، و هنگامی که نزد تو می‌آیند به چیزی که خدا بدان تو را زنده‌باد نگفته است به تو "زنده‌باد" می‌گویند؛ و در (دل‌های) خودشان می‌گویند: "چرا خدا ما را به خاطر آنچه می‌گوییم عذاب نمی‌کند؟!" جهنّم برای آنان کافی است، درحالی‌که وارد آن می‌شوند (و می‌سوزند) و چه بد فرجامی است.»

﴿وَ مِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرابِ مُنافِقُونَ وَ مِنْ أَهْلِ الْمَدينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفاقِ لا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلى عَذابٍ عَظيمٍ﴾[۲]

«و از اطرافیان شما، برخی عرب‌های صحرانشین منافق‌اند؛ و برخی ساکنان مدینه (نیز) به دورویی خو گرفته [و سرکشی کرده] اند، درحالی‌که (تو) آنان را نمی‌شناسی، (ولی) ما آنان را می‌شناسیم؛ به‌زودی آنان را دو بار عذاب می‌کنیم سپس به سوی عذاب بزرگی بازگردانده می‌شوند!»

---

[۱] مجادله: ۸.

[۲] توبه: ۱۰۱.

﴿وَ الَّذينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً وَ كُفْراً وَ تَفْريقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنينَ وَ إِرْصاداً لِمَنْ حارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنا إِلاَّ الْحُسْنى وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ (۱۰۷) لا تَقُمْ فيهِ أَبَداً لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فيهِ فيهِ رِجالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرينَ (۱۰۸) أَ فَمَنْ أَسَّسَ بُنْيانَهُ عَلى تَقْوى مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيانَهُ عَلى شَفا جُرُفٍ هارٍ فَانْهارَ بِهِ في نارِ جَهَنَّمَ وَ اللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمينَ (۱۰۹) لا يَزالُ بُنْيانُهُمُ الَّذي بَنَوْا ريبَةً في قُلُوبِهِمْ إِلاَّ أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَ اللَّهُ عَليمٌ حَكيمٌ (۱۱۰)﴾ [1]

«و (برخی منافقان) کسانی هستند که مسجدی برگزیدند، برای زیان رساندن، و کفر ورزیدن، و تفرقه‌افکنی بین مؤمنان، و کمینگاهی برای کسی که پیش از [آن] با خدا و فرستاده‌اش جنگ کرده بود؛ و به‌طور قاطع سوگند یاد می‌کنند که: "اراده‌ای جز نیکی نداشته‌ایم." و[لی] خدا گواهی می‌دهد که قطعاً آنان دروغ‌گویند. (۱۰۷) هرگز در آن (مسجد به عبادت) نایست! حتماً مسجدی که از روز نخست بر پارسایی (و خودنگهداری) بنیان‌گذاری شده، شایسته‌تر است که در آن (به عبادت) بایستی؛ در آن، مردانی هستند که دوست می‌دارند پاکیزه باشند؛ و خدا پاکیزگان را دوست دارد. (۱۰۸) و آیا کسی که ساختمانش را بر پارسایی (و خودنگهداری) و خشنودی خدا بنیان‌گذاری کرده، بهتر است، یا کسی که ساختمانش را بر کنار پرتگاه فروریختنی بنیان نهاده است، و او را در آتش جهنّم فرومی‌افکند؟ و خدا گروه ستمکاران را راهنمایی نمی‌کند. (۱۰۹) ساختمانی که آنان ساختند، همیشه (به‌عنوان سبب) تردید، در

[1] توبه: ۱۱۰-۱۰۷.

دل‌هایشان باقی می‌ماند؛ مگر اینکه دل‌هایشان پاره‌پاره شود، و خدا دانای فرزانه است. (۱۱۰)»

تمامی این آیات یک مشکل دارند؛ آن هم اینکه مدعای مطرح‌شده در آن‌ها تحقیق پذیر نیست تا اِخبار از غیب داشتن آیات بر ما مسجل شود. زیرا این آیات خبر از احوالات درونی افرادی می‌دهند که نه‌تنها ما امروز به ذهن آن‌ها دسترسی نداریم، بلکه حتی معاصرانشان نیز از چنین دسترسی‌ای بی‌بهره بوده‌اند؛ تا جایی که خداوند در آیه ی ۱۰۱ سوره‌ی توبه به پیامبر (ص) می‌گوید: «تو آنان را نمی‌شناسی.» پس راهی وجود ندارد که با تطبیق محتوای این آیات با واقعیت، معجزه بودن آن‌ها را پذیرفت.

فصل سوم

اعجاز علمی

در دوران جدید علوم تجربی به اشرف علوم تبدیل شده است. هژمونی علوم تجربی در ذهن مردم – اعم از اندیشمندان و مردم عادی – تا جایی است که اگر علم تجربی بتواند صحت گزاره‌ای را نشان دهد یا – به تعبیری که چندان دقیق نیست – آن را «اثبات کند»، گویی آن گزاره به بخشی انکارناشدنی از حقیقت جهان تبدیل می‌شود و اگر علم از نشان دادن صدق گزاره‌ای بازبماند، در ذهن بسیاری از مردم آن گزاره کاذب تلقی می‌شود. من در اینجا کاری با درستی یا نادرستی این رویکرد یا چرایی پیدایش آن ندارم. آنچه می‌خواهم از آن صحبت کنم این است که جایگاه ویژه‌ی علوم تجربی باعث شده تا امروزه آنچه به «اعجاز علمی» قرآن موسوم است، از جاذبه‌ای منحصربه‌فرد برخوردار شود؛ به شکلی که اگر یک مبلغ دینی بخواهد با معجزه نشان دادن قرآن جوانی را به اسلام دعوت کند، احتمالاً قبل از هر وجه دیگری، به معرفی اعجاز علمی قرآن می‌پردازد. ازاین‌جهت بحث از اعجاز علمی قرآن پراهمیت است.

با وجود این، مدعیات ناظر بر اعجاز علمی قرآن عموماً جز تلاش‌هایی ناموجه برای ربط دادن قرآن به علوم تجربی نبوده و دربرابر خوانش انتقادی تاب نمی‌آورند. در ادامه سعی خواهم کرد از میان موارد فراوانی که به‌عنوان اعجاز علمی قرآن معرفی‌شده، به دلیل ضیق مجال، تعدادی را من‌باب نمونه معرفی و نقد کنم. برای انجام این کار، انتخاب‌هایم را متوجه سه نوع مدعای ناظر بر اعجاز علمی کرده‌ام: الف) مدعیاتی که پاسخ دادن به آن‌ها و ابطالشان دشوار نبوده، با مختصری توضیح قابل انجام است؛ ب) مواردی که ادله‌ی مدعیان اعجاز آن‌قدر سست است که پذیرش آن از جانب برخی چهره‌های مشهور بیش از آنکه محرک اندیشه باشد، سبب اعجاب است؛ ج) دست‌آخر

وجوهی از اعجاز علمی که بحث‌های مفصل‌تری حول آن‌ها شکل گرفته و به‌نوعی مهم‌ترین دست‌آویز باورمندان به اعجاز علمی قرآن هستند.

الف)

در این قسمت به نمونه‌هایی از اعجاز علمی قرآن می‌پردازم که با توضیحات مختصری می‌توان معجزه بودن آن‌ها را به مناقشه کشید.

یکی از نکات قابل‌توجه که از جانب باورمندان به اعجاز علمی قرآن مطرح می‌شود، این است که در بررسی اعجاز علمی قرآن، نه به فرضیات، بلکه به قطعیات علمی استناد می‌شود. ناصر مکارم شیرازی در این باره می‌نویسد:

> «در بحث‌هایی که در این فصل – اعجاز قرآن از نظر علوم روز – طرح می‌شود دو نکته را کاملاً رعایت خواهیم نمود: نخست اینکه: مسائلی از علوم طبیعی را انتخاب می‌کنیم که صدر در صد ثابت و قطعی و یا حسی باشد و از رفتن به سراغ "فرضیه‌ها" اجتناب خواهیم کرد.»[1]

همین مضمون را معرفت اینگونه بیان می‌کند:

> «نهایت تلاش ما، پرده‌برداری از حقایق و رازهای آفرینش است که در انبوهی از آیه‌های قرآن حکیم نهفته است. این پرده‌برداری در پرتو علم یقینی و ثابتی است که بشر به‌طور قطعی، بدان رسیده است؛ علومی

[1] ناصر مکارم شیرازی. ***قرآن و آخرین پیامبر***. ص ۱۵۱.

> که دگرگونی و تعدیل در آن راه ندارد؛ مانند دریافت‌های علمی درباره‌ی نقش آب در طبیعت و جاذبه‌ی عمومی و میزان فشار اجسام.»[۱]

در رابطه با این نگاه باید توجه داشت در علوم طبیعی نظریه‌ای که «صد در صد ثابت و قطعی» یا به دیگر سخن «یقینی» باشد، وجود ندارد. این نکته تنها شامل حال نظریه‌های علمی مربوط به دوران پیشامدرن (دورانی که علم تجربی هنوز روش‌شناسی مستحکمی پیدا نکرد بود) نمی‌شود. لذا می‌بینیم که با گذشت زمان نه‌تنها نظرگاه افلاک تو در توی بطلمیوس بعد از چندین قرن حکم‌فرمایی بر جامعه‌ی علمی از اعتبار ساقط می‌شود، بلکه اصول فیزیک کلاسیک که بر روش‌شناسی علمی مدرن مبتنی است، در قرن بیستم نقض می‌شود. به همین خاطر باید توجه داشت که اگرچه ممکن است بعضی از باورهای علمی (مثل به جوش آمدن آب در ۱۰۰ درجه سانتی‌گراد در سطح دریا) بسیار قدرتمند و قریب به قطعی باشند، اما اساساً علم امری پویا است که هرلحظه ممکن است نظریات آن دستخوش تغییر شوند. لذا تکیه بر این تصور که برخی از باورهای علمی صد در صد ثابت و قطعی هستند و ازاین‌جهت می‌توان با خیال راحت آن‌ها را مبنایی برای نشان دادن اعجاز قرآن قرار داد، امری نادرست است. همان‌طور که در ادامه خواهیم دید، بخشی از مدعیات ناظر بر اعجاز علمی قرآن مربوط به آسمان‌ها، لایه‌های زیرین زمین، دریاها و غیره می‌شود که باورهای ما راجع به آن‌ها به‌هیچ‌وجه قطعیت ندارند.

---

[۱] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۲۷.

بعدازاین تذکر، چند نمونه از آیاتی که اندیشمندان آن‌ها را دال بر اعجاز علمی قرآن می‌گیرند معرفی و نقد خواهم کرد.

۱– هارون یحیی یکی از اشخاص صاحب تألیف در زمینه‌ی اعجاز علمی قرآن است. در ادامه بخشی از بحث این فصل را با مبنا قرار دادن کتاب او ***اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنالوژی معاصر*** پیش خواهم برد. نخستین آیه‌ای که هارون یحیی به‌عنوان مصداقی از اعجاز علمی قرآن مطرح می‌کند، آیه‌ی زیر است:

﴿وَ السَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ وَ إِنَّا لَمُوسِعُون﴾[1]

«و آسمان را با قدرت بنایش کردیم، و قطعاً ما گسترش‌دهنده هستیم.»

هارون یحیی این آیه را ناظر بر تئوری مِهبانگ یا بیگ بنگ[2] می‌داند. این نظر او بر ترجمه‌ی خاصش از «مُوسِعُون» مبتنی است که با ترجمه‌ای که در بالا آورده شده (از رضایی اصفهانی) تفاوت دارد[3]. وی می‌نویسد:

---

[1] ذاریات: ۴۷.

[2] Big Bang

[3] ترجمه‌ی قرآن خود نوعی فهم و تفسیر قرآن است. در زیر چند نمونه از ترجمه‌های فارسی این آیه ذکر می‌شود:

آیتی: و آسمان را به نیرو برافراشتیم و حقا که ما تواناییم.

الهی قمشه‌ای: و کاخ رفیع آسمان را ما به قدرت خود برافراشتیم و ماییم که مقتدریم.

انصاریان: و آسمان را به قدرت و نیرو بنا کردیم و ما [همواره] وسعت دهنده‌ایم.

پاینده: و آسمان را به قوت ساختیم و ما قدرت داشتیم.

خرمشاهی: و آسمان را توانمندانه برافراشتیم و ما توانمندیم.

«کلمه‌ی سماء که آسمان ترجمه شده، طوری که در این آیت دیده می‌شود، در جاهای زیاد قرآن آمده است. سماء دلالت به فضا و کائنات وسیع‌تر می‌کند. در اینجا نیز با همین معنی است. یعنی کائنات توسعه می‌یابد. کلمه "إنا لموسعون" به معنی "مائیم که آن را مدام توسعه می‌بخشیم" می‌باشد. موسعون از ریشه‌ی "اوسعه" یعنی توسعه دادن، و پیشوند "له" به معنی بسیار زیاد می‌باشد. بنابراین این جمله می‌گوید که "ما آسمان یا کائنات را بسیار توسعه می‌بخشیم." این نتیجه‌ای است که دانشمندان امروز دریافته‌اند.»[۱]

منظور هارون یحیی این است که طبق نظریه‌ی مهبانگ، جهان در اثر انفجاری بزرگ، از یک نقطه شروع به انبساط کرده و این انبساط کماکان ادامه دارد و با گذر زمان کهکشان‌ها از یکدیگر دورتر می‌شوند. به‌این‌ترتیب نظریه‌ی مهبانگ – که صحبت از گسترش یا توسعه‌ی دائمی آسمان، یا به تعبیر دقیق‌تر محدوده‌ی اشغال‌شده توسط اجرام کیهانی می‌کند – با مضمون این آیه – که صحبت از گسترش دائمی آسمان دارد – مطابقت دارد.

فولادوند: و آسمان را به قدرت خود برافراشتیم و بی‌گمان ما [آسمان] گستریم.

مکارم شیرازی: ما آسمان را با قدرت بنا کردیم و همواره آن را وسعت می‌بخشیم!

[۱] هارون یحیی. ***اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنالوژی معاصر***. ص ۸. همچنین ن. ک: محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۱۵۳.

نقد:

۱-۱- چنانکه از ترجمه‌های فارسی ذکرشده در پاورقی یکی‌مانده‌به‌آخر پیداست، توافقی میان مترجمان بر سر معنای «مُوسِعُون» وجود ندارد.

این اختلاف‌نظر ظاهراً در میان آراء تفسیری نیز مشاهده می‌شود. محمدحسین طباطبایی می‌نویسد:

«کلمه "اَیْد"، هم به معنای قدرت می‌آید و هم به معنای نعمت، ولی اگر به معنای قدرت باشد کلمه "موسعون" یك معنا می‌دهد و اگر به معنای نعمت باشد معنایی دیگر می‌دهد. بنا بر معنای اول، آیه چنین می‌شود که: ما آسمان را با قدرتی بنا کردیم که با هیچ مقیاسی توصیف و اندازه‌گیری نمی‌شود، و ما دارای وسعتی در قدرت هستیم، که هیچ‌چیز آن قدرت را مبدل به عجز نمی‌کند. و بنا بر معنای دوم آیه چنین می‌شود که: ما آسمان را بنا کردیم درحالی‌که بنا کردنش مقارن با نعمتی بود که آن نعمت را با هیچ مقیاسی نمی‌توان تقدیر کرد، و ما دارای نعمتی واسع هستیم، و دارای غنائی مطلق می‌باشیم، و خزانه‌های ما با اعطاء و رزق دادن پایان نمی‌پذیرد، و از آسمان هر که را بخواهیم و به هر جور بخواهیم رزق می‌دهیم. احتمال هم دارد که کلمه "موسعون" از این اصطلاح گرفته شده باشد که می‌گویند: "فلان اوسع فی النفقة - فلانی در نفقه توسعه داد" یعنی خیلی خرج کرد، درنتیجه منظور توسعه

دادن به خلقت آسمان خواهد بود، که بحث‌های ریاضی امروز هم آن را تائید می‌کند.»[1]

ظاهراً طباطبایی در سطر آخر به نکته‌ای که یحیی مطرح می‌کند اشاره دارد؛ اما به‌هرحال مضامین دیگری را نیز به آیه نسبت می‌دهد، که این مطلب نشان‌دهنده‌ی قطعی نبودن تفسیر منطبق با مهبانگ از این آیه است. ابوالفتوح رازی می‌نویسد:

«وَ إِنَّا لَمُوسِعُونَ، عبد الله عبّاس گفت: ما قادریم بر آن. روایتی هم از او آن است که ما روزی فراخ کنیم بر آن کس که خواهیم. ضحّاك گفت: ما توانگریم، بیانه: ﴿عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَ عَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ﴾. حسین بن الفضل گفت: علم ما واسع است، یعنی همه‌چیزدانیم.»[2]

فخر رازی می‌نویسد:

«قول خداوند که: ﴿وَ إِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ دارای چند وجه است. اول، این تعبیر از «السعة» می‌آید، یعنی آن را گسترش دادیم به شکلی که زمین و آنچه اطراف آن است از هوا و آب، نسبت به آسمان مانند حلقه‌ای است در بیابان... دوم، یعنی «قادر هستیم»؛ مانند قول خداوند که:

---

[1] سید محمدحسین طباطبایی. ***ترجمه‌ی تفسیر المیزان***. ذیل آیه‌ی ۴۷ سوره‌ی ذاریات.

[2] ابوالفتوح رازی. ***روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن***. ذیل آیه‌ی ۴۷ سوره‌ی ذاریات.

﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها﴾[1]. سوم، یعنی ما بسط‌دهنده‌ی رزق خلق هستیم.»[2]

با توجه به کثرت معانی و تفاسیری که برای «موسعون» بیان شده، هیچ قطعیتی در تفسیر مورداشاره‌ی هارون یحیی وجود ندارد؛ حال‌آنکه آنچه قرار است معجزه باشد، باید قطعی و غیرقابل‌تفسیر به غیر باشد.

۱–۲– اساساً چیزی به نام «آسمان» وجود خارجی ندارد. جهان عبارت است از خلائی وسیع، که اجرام کیهانی در آن پراکنده‌اند. آنچه مردم عرفاً – چه در روز، چه در شب – آسمان می‌خوانند، دید انسان از پس‌زمینه‌ای خالی است که اجرام کیهانی در آن معلق‌اند. لذا «آسمان» وجود خارجی ندارد. پس چرا خداوند که بکل شی علیم است، باید از گسترش آسمان که امری بی‌معنا است صحبت کند؟ شاید هارون یحیی پاسخ دهد که خداوند به زبان مردم صدر اسلام سخن گفته و این امر غریبی نیست. اگر یحیی چنین پاسخی بدهد، باید به او گفت درست است که واژگان منطبق با درک مردم زمانه است، اما مطمئناً مردم صدر اسلام درکی از گسترش «آسمان» نداشته‌اند و از این جهت (بر فرض صحت تفسیر یحیی) اساساً نمی‌توانسته‌اند درکی از منظور حقیقی آیه حاصل کنند. اگر این آیه اعجازی علمی است که تنها مردم روزگار ما توان فهم آن را یافته‌اند، در واقع ما مخاطب اصلی آیه هستیم، نه مردم صدر اسلام. حال اگر قرار بود خداوند با ادبیات مردم صدر اسلام مضمونی را که برای آن مردم مبهم بوده، در قرآن رمزنگاری کند تا آیندگان با کشف آن به اعجاز علمی قرآن پی‌ببرند، می‌توانست

---

[1] بقره: ۲۸۶.

[2] فخر رازی. ***مفاتیح الغیب***. ذیل آیه‌ی ۴۷ سوره‌ی ذاریات.

از واژگانی نزدیک‌تر به حقیقت استفاده کند. مثلاً می‌توانست چیزی شبیه به این بگوید: «ما ستارگان را خلق کردیم، و وسعت دهنده‌ی آن‌ها هستیم» و به‌جای «آسمان» از «ستارگان» استفاده کند.

۲-

﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّماءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعيدُهُ وَعْداً عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فاعِلين﴾[1]

«(همان) روزی که آسمان را همچون پیچیدن طومار نامه‌ها، در می‌نوردیم؛ همان‌گونه که نخستین آفرینش را آغاز کردیم، آن را بازمی‌گردانیم؛ (این) وعده‌ای است بر عهده‌ی ما؛ قطعاً ما (آن را) انجام می‌دهیم.»

﴿وَ الْأَرْضُ جَميعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ السَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمينِهِ﴾[2]

«و در روز رستاخیز تمام زمین در قبضه (قدرت) اوست؛ و آسمان‌ها با دست راست (قدرت)ش درهم پیچیده شده است. او منزّه و برتر است از آنچه شریك (او) قرار می‌دهند.»

هارون یحیی در وجه اعجاز این آیات می‌نویسد:

---

[1] انبیاء: ۱۰۴.

[2] زمر: ۶۷.

«خلقت جهان با یک انفجار بزرگ آغاز یافت. از همان نقطه جهان همیشه توسعه می‌نماید. دانشمندان می‌گویند وقتی که کتله‌ی [=حجم] جهان به‌قدر کافی بزرگ شود بالاخره این اتساع به پایان می‌رسد زیرا قوه‌ی ثقل باعث اضمحلال آن در خویشتن می‌گردد. عقیده بر این است که جهان در حال انقباض به یک حرارت شدید انجام یافته که این انقباض به نام انقباض عظیم یا Big Crunch شناخته می‌شود. این آخر تمام اشکال حیات خواهد بود. مطابق فرضیه Big Crunch، جهان به‌تدریج و آهستگی اضمحلال نموده و به عقب می‌رود. بالاخره جهان دارای کثافت [=چگالی] لایتناهی بوده و بی‌نهایت داغ و کوچک می‌شود. این فرضیه ساینس کاملاً با توضیحات قرآنی مطابقت دارد.»[1]

نقد:

۲–۱– آنچه یحیی از آن با عنوان «نظریه‌ی انقباض عظیم» یاد می‌کند، تنها نظریه‌ی موجود درباره‌ی آینده‌ی کیهان نیست. درواقع دو نظریه‌ی بدیل دیگر نیز در این رابطه وجود دارد. استیون هاوکینگ می‌نویسد:

«هرچند فریدمان تنها یک مدل ارائه داد، اما سه نوع مدل مختلف وجود دارد که بر دو فرض اساسی فریدمان مبتنی‌اند. در نوع اول (که فریدمان ارائه کرد) جهان با سرعت نسبتاً کمی در حال گسترش است و جاذبه‌ی گرانشی بین کهکشان‌های مختلف باعث کندی گسترش شده

---

[1] هارون یحیی. ***اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنالوژی معاصر***. ص ۹.

و سرانجام آن را متوقف می‌سازد. آنگاه کهکشان‌ها به‌سوی یکدیگر شروع به حرکت می‌کنند و جهان انقباض می‌یابد... از صفر شروع می‌شود و به بیشترین مقدار خود می‌رسد و باز به صفر کاهش می یابد. در دومین مدل، جهان چنان با آهنگ تند گسترش می‌یابد که جاذبه‌ی گرانشی هرگز قادر به بازداشتن آن از انبساط نیست، هرچند اندکی از سرعت آن می‌کاهد... از صفر شروع می‌شود و سرانجام کهکشان‌ها با سرعتی ثابت از یکدیگر دور می‌شوند. و بالاخره راه‌حل سومی نیز وجود دارد که در آن، سرعت گسترش جهان به‌اندازه ایست که گیتی از فروپاشی بپرهیزد. در این مورد نیز... فاصله از صفر شروع می‌شود و همواره افزایش می‌یابد. بااین‌همه سرعت دور شدن کهکشان‌ها از یکدیگر کم و کمتر می‌شود ولی هرگز به صفر نمی‌رسد.

کدام‌یک از مدل‌های فریدمان تصویر واقعی جهان ماست؟ آیا سرانجام جهان از انبساط بازخواهد ایستاد و منقبض خواهد شد یا آنکه برای همیشه منبسط خواهد شد؟ برای پاسخ به این سؤال باید نرخ کنونی انبساط جهان و چگالی متوسط فعلی‌اش را بدانیم... همه‌ی آنچه دراین‌باره می‌دانیم آن است که جهان در هر هزار میلیون سال بین ۵ تا

۱۰ درصد گسترش می‌یابد. اما در رابطه با چگالی میانگین کنونی جهان، حتی بیشتر از این‌ها دچار تردید و ابهام هستیم.»[1]

همان‌طور که از کلام هاوکینگ برمی‌آید، آنچه یحیی اساس اعجاز مورد نظر خود قرار داده، یک فرضیه‌ی ثابت نشده، با دو رقیب هم‌ارزش است. لذا نمی‌تواند شاهدی بر اعجاز قرآن باشد.

۲-۲- دو آیه‌ی ذکرشده توسط یحیی، مربوط به قیامت هستند. این یعنی یحیی ادعا می‌کند که اگر فرضیه‌ی انقباض عظیم درست باشد، روز قیامت همان زمانی است که کیهان به نقطه‌ی آغازین خود بازمی‌گردد. این ادعای بزرگی است و ربط دادن بازگشت جهان به نقطه‌ی آغازین و وقوع قیامت نیازمند شاهد مستقل است. حتی اگر مشابهتی بین این دو وجود داشته باشد، برای نشان دادن این‌همانی آن‌ها باید اقامه‌ی دلیل شود.

علاوه بر این، اگر علم فیزیک پیشرفت کند و به‌جایی برسد که نرخ کنونی انبساط جهان و چگالی متوسط فعلی‌اش را محاسبه کند و به این طریق بتواند بفهمد که جهان پس از گسترش روبه انقباض خواهد گذاشت، و همچنین بفهمد که این انقباض چه زمانی آغاز شده و نهایتاً کیهان چه زمانی به نقطه‌ی آغازین خود بازمی‌گردد، درواقع علم توانسته زمان و تاریخ قیامت را پیش‌بینی کند. هرچند ممکن است علم هیچ‌گاه به این سطح از درک جهان نرسد، اما اگر چنین درکی حاصل شود، برقراری این‌همانی بین روز قیامت و بازگشت جهان به نقطه‌ی آغازین، با آیه‌ی ۱۸۷ اعراف در تضاد قرار می گیرد:

[1] استیون هاوکینگ. ***تاریخچه‌ی زمان***. صص ۶۸-۶۴.

﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْساها قُلْ إِنَّما عِلْمُها عِنْدَ رَبِّي لا يُجَلِّيها لِوَقْتِها إِلاَّ هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لا تَأْتِيكُمْ إِلاَّ بَغْتَةً يَسْئَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْها قُلْ إِنَّما عِلْمُها عِنْدَ اللَّهِ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾[1]

«درباره ساعت [قیامت] از تو می‌پرسند وقوعش چه زمانی است؟ بگو: "علمش فقط نزد پروردگار من است؛ و جز او (کسی) آن را در وقتش آشکار نمی‌سازد؛ (این حادثه رستاخیز) در آسمان‌ها و زمین، سنگین است؛ جز [به صورت] ناگهانی، به [سراغ] شما نمی‌آید!" (باز) از تو می‌پرسند، چنانکه گویی تو از (زمان) آن آگاهی؛ بگو: "علمش فقط نزد خداست؛ ولیکن بیشتر مردم نمی‌دانند."»

۳– اعجاز علمی بعدی موردنظر هارون یحیی، آیه‌ی زیر است:

﴿ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ وَ هِيَ دُخانٌ فَقالَ لَها وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعِين﴾[2]

«سپس به آفرینش آسمان پرداخت، درحالی‌که آن دود بود؛ و به آن (آسمان) و به زمین گفت: "خواه یا ناخواه بیایید." گفتند: "اطاعت‌کنان آمدیم."»

یحیی از این آیه ﴿ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ وَ هِيَ دُخانٌ﴾ را در نظر دارد. وی می‌نویسد:

---

[1] اعراف: ۱۸۷.

[2] فصلت: ۱۱.

«امروز دانشمندان می‌توانند تشکل ستاره‌ها را از ابرهای داغ گازی مشاهده کنند. همچنین جهان نیز از یک کتله‌ی [=حجم] گرم گازات تشکل یافته است. خلقت جهان در قرآن کریم این کشف علما را تائید می‌کند. دود را در عربی دخان می‌گویند که در این آیه به دود داغ عالم اطلاق شده است. این مسئله در قرآن در یک کلمه تشریح می‌شود چون دود یک کتله‌ی پرحرارت گاز دارای ذرات کوچک جامد مرتبط به هم می‌باشد. در اینجا قرآن بهترین کلمه عربی را برای آن مرحله‌ی وجود کائنات به کار گرفته است. یادآور باید شد که فقط در قرن بیستم دانشمندان قادر به دانستن این شدند که جهان از گازات پرحرارت به شکل دود تشکیل گردید است. این معلومات یکی از معجزات قرآن است.»[1]

نقد:

۳-۱- دود همواره داغ نیست. در مواردی مثل دود ناشی از استعمال دخانیات، یا هنگامی‌که دود از آتش جدا می‌شود (مثلاً با پس خوردن دود شومینه به داخل اتاق)، دود «داغ» نیست. ازاین‌جهت میان دخان به معنای دود و «کتله‌ی [=حجم] پرحرارت گاز دارای ذرات کوچک جامد مرتبط به هم» ترادف وجود ندارد. لذا دود الزاماً با پدیده‌ی کیهانی موردنظر یحیی مرتبط نیست.

۳-۲- آیه‌ی مورداشاره‌ی یحیی مربوط به ابتدای خلقت است، حال‌آنکه توصیف یحیی از کیهان به مثابه «کتله‌ی گرم گازات» مربوط به شرایط فعلی جهان است. علم می

---

[1] هارون یحیی. ***اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنالوژی معاصر***. ص ۱۱.

گوید نقطه‌ی آغازین جهان جرمی است با چگالی بی‌نهایت.[1] چنین جرمی نمی‌تواند حالت گاز داشته باشد.

ممکن است گفته شود آیات قبلی می‌گویند:

﴿قُلْ أَ إِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذي خَلَقَ الْأَرْضَ في يَوْمَيْنِ وَ تَجْعَلُونَ لَهُ أَنْداداً ذلِكَ رَبُّ الْعالَمينَ (۹) وَ جَعَلَ فيها رَواسِيَ مِنْ فَوْقِها وَ بارَكَ فيها وَ قَدَّرَ فيها أَقْواتَها في أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَواءً لِلسَّائِلينَ (۱۰)﴾[2]

«بگو: آیا واقعاً شما به کسی که زمین را در دو روز [و دوره] آفرید کفر می‌ورزید، و برای او همانندهایی (معبود گونه) قرار می‌دهید؟! که آن پروردگار جهانیان است. (۹) و در آن (زمین، کوه‌های) استوار از فرازش قرارداد و در آن برکت نهاد، و خوراکی‌هایش را در آن معیّن کرد، درحالی که برای درخواست کنندگان یکسان است. (و این کارها) در چهار روز (و دوره) بود. (۱۰)»

و این نشان می‌دهد که آیه‌ی ۱۱ به ابتدای خلقت بازنمی‌گردد؛ زیرا ممکن نیست ابتدا زمین خلق شود (آیه‌ی ۱۰) سپس (=ثم) آسمان خلق شود (آیه‌ی ۱۱). اما وجود «ثم» الزاماً تقدم و تأخر زمانی را نمی‌رساند. مکارم شیرازی می‌نویسد:

---

[1] استیون هاوکینگ. ***تاریخچه‌ی زمان***. ص ۱۵۷.

[2] فصلت: ۱۰-۹.

> «در ادبیات عرب می‌خوانیم که لازم نیست این ترتیب و تأخیر از نظر وجود خارجی بوده باشد، بلکه بسیاری اوقات کلمه‌ی "ثم" برای تأخیر ذکری، یعنی تأخیر در بیان و ذکر و توضیح مطلب می‌باشد.»[۱]

۳-۳- برخلاف آنچه یحیی می‌گوید که: «جهان نیز از یک کتله [=حجم] گرم گازات تشکل یافته»، بخشی از جرم قابل‌رؤیت جهان را سیاراتی تشکیل می‌دهند که جامد هستند، نه گاز.

۳-٤- تکرار نقد وارده بر آیه‌ی قبلی مبنی بر استفاده از واژه‌ی «آسمان» که امروزه از منظر علمی واژه‌ای بی‌معنا است، ضرورتی ندارد. اما همان نقد، اینجا نیز وارد است و اگر خدا می‌خواست اعجازی انجام دهد، لااقل باید لفظ «ستارگان» را جایگزین «آسمان» می‌کرد.

مکارم شیرازی در کتاب ***قرآن و آخرین پیامبر*** با تفسیری دیگر از این آیه، آن را نشانه‌ی اعجاز علمی قرآن می‌داند. وی می‌نویسد:

> «معروف‌ترین نظریه‌ها درباره‌ی پیدایش منظومه‌ی شمسی، نظریه‌ی لاپلاس است. او می‌گوید: "در آغاز کره‌ی خورشید به‌صورت توده‌ی عظیم گاز شعله‌ور و سوزانی بود که به دور خود می‌چرخید، و براثر این حرکت دورانی، نیروی گریز از مرکز - بخصوص در منطقه‌ی استوایی آن - به وجود آمد. به دنبال پیدایش این نیرو، توده‌هایی از آن به فضا

---

[۱] ناصر مکارم شیرازی. ***قرآن و آخرین پیامبر***. ص ۱۹۳.

> پرتاب شد، که هرکدام در محلی قرار گرفت و شروع به دوران به دور مرکز (خورشید) کرد. این سیارات نیز به‌نوبه‌ی خود بر اثر حرکت دورانی توده‌هایی به خارج پرتاب کردند که اقمار از آن به وجود آمد.»[1]

وی سپس توضیح می‌دهد که بعداً دو دانشمند دیگر نظریه‌ی لاپلاس را زیر سؤال بردند و نظریه‌ی بدیلی ارائه کردند:

> «حدس می‌زنیم هزاران میلیون سال پیش، سیاره‌ی بسیار عظیمی از نزدیکی کره‌ی خورشید عبور کرده، و براثر جاذبه‌ی شدید آن، جزر و مد عجیب و هولناکی بر سطح خورشید (که به‌صورت توده‌ی گاز و یا مذاب بود) به وجود آمده است. شدت این جزر و مد به‌قدری زیاد بوده که قطعاتی از آن را به خارج پرتاب کرده، هر یک از این قطعات سیاره‌ای از سیارات منظومه‌ی شمسی را تشکیل داده است.»[2]

وی ادامه می‌دهد:

> «مطابق این نظریه، آن قسمت از فرضیه‌ی لاپلاس که مربوط به عامل جدائی سیارات از خورشید است حذف شده، ولی اصل پیدایش این

---

[1] همان. ص ۱۹۰.

[2] همان. ص ۱۹۱.

> کرات از یک توده‌ی گاز عظیم موردپذیرش واقع گردیده است. در این مورد نظرات دیگری نیز هست که با دو نظریه‌ی بالا تفاوت دارد، ولی در همه‌ی آن‌ها پیدایش این کرات از یک توده‌ی گاز سوزان پذیرفته‌شده است.»[۱]

نقد:

۳-۵- «دود» ماده‌ای تیره و غیر منیر است؛ درحالی‌که - اگر سناریوهای مطرح‌شده توسط مکارم شیرازی در بالا را بپذیریم - خورشید، یا آنچه خورشید فعلی باقی‌مانده‌ی آن است، ماده‌ای است نورانی و منیر. لذا نمی‌توان این دو را یکی در نظر گرفت.

۳-۶- «السَّماء» در آیه‌ی فوق را چگونه می‌توان به یک ستاره، یعنی ستاره‌ی والد منظومه‌ی شمسی نسبت داد؟ آیا در شرایطی که برای یک شی واژه‌ی معادل شناخته‌شده‌ای وجود دارد، که در اینجا اگر نگوییم «شمس» لااقل «نجم» یا «کوکب» است، می‌توان از واژه‌ای دیگر بدون قرینه‌ی صارفه استفاده کرد و همچنان فصیح بود؟ پاسخ منفی است. ضمن اینکه «سماء» در سایر آیات قرآن، ازجمله آیاتی که اعجازباوران نشان‌دهنده‌ی اعجاز علمی قرآن می‌دانند، به یک جرم مشخص کیهانی اشاره ندارد.

۳-۷- طبق نظریات موجود در اخترفیزیک، عمر منظومه‌ی شمسی حدود ۵ میلیارد سال است درحالی‌که عمر کل کیهان، ازجمله ستاره‌ی والد منظومه‌ی شمسی، به حدود ۱۴ میلیارد سال بالغ می‌شود. این به آن معنا است که آغاز آفرینش - که ظاهراً آیه‌ی ۱۱ سوره‌ی فصلت از آن صحبت می‌کند - با آغاز پیدایش زمین هم‌زمان نیست. پس اگر بخواهیم قرآن را به‌واسطه‌ی هم‌زمان گرفتن خلقت ستاره‌ی والد منظومه شمسی و زمین

---

[۱] همان. ص ۱۹۱.

دارای نقص علمی ندانیم، باید این آیه را به‌گونه‌ای غیر از آنچه یحیی می‌گوید تفسیر کنیم. به‌این‌ترتیب، آیه‌ی فوق را نمی‌توان به خلقت منظومه‌ی شمسی از دل ستاره‌ای که خورشید باقی‌مانده‌ی آن است، نسبت داد.

۴- هارون یحیی در بیان اعجاز علمی دیگر قرآن می‌نویسد:

> «در قرآن آمده است که آفتاب و مهتاب در مسیرهای معین در حرکت‌اند:
> ﴿وَ هُوَ الَّذي خَلَقَ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلٌّ في فَلَكٍ يَسْبَحُون﴾[1]
> "و او کسی است که شب و روز و خورشید و ماه را آفرید؛ درحالی‌که هر یك در مداری شناورند."
> عدم سکون آفتاب و حرکت آن در مسیر مشخص در آیه‌ای دیگری نیز شرح یافته است:
> ﴿وَ الشَّمْسُ تَجْري لِمُسْتَقَرٍّ لَها ذلِكَ تَقْديرُ الْعَزيزِ الْعَليم﴾[2]
> "و خورشید که تا قرارگاهش روان است؛ این اندازه‌گیری (خدای) شکست‌ناپذیر داناست."

---

[1] انبیاء: ۳۳.

[2] یس: ۳۸.

> این حقایق متذکره در قرآن جدیداً در عصر ما کشف گردید. قرار محاسبه‌ی منجمین آفتاب در مسیر معینه خویش با یک سرعت باورنکردنی هفتصد و بیست هزار کیلومتر فی ساعت در حرکت است. یعنی روزانه بیشتر از هفده میلیون کیلومتر راه می‌پیماید و همراه با آفتاب تمام سیارات و اقمار مربوطه آن این مسیر را می‌پیمایند.»[1]

نقد:

پیش از ورود به نقد، این تذکر لازم است که من دقیقاً نمی‌دانم ترجمه‌های خود هارون یحیی از این آیات چیست. ترجمه‌ی فارسی محمدفرید آسمند نیز ممکن است با ترجمه‌ی یحیی کاملاً منطبق نباشد. در نقل قول بالا من ترجمه‌ی آیات را با ترجمه‌ی رضایی اصفهانی جایگزین کرده‌ام. ازاین‌جهت، ممکن است بررسی این ادعای هارون یحیی کمی از دقت دور باشد.

آسمند در ترجمه‌ی آیه‌ی ۳۳ سوره‌ی انبیاء، این‌طور نوشته: «و اوست که شب و روز و آفتاب و مهتاب را آفریده که هر یک در مدار معینی شناورند.» نکته‌ی مهم در این ترجمه و ترجمه‌ی رضایی اصفهانی، ترجمه کردن «فلک» به «مدار» است. اما اهمیت این مطلب در چیست؟

کلام یحیی مختصر است، اما ظاهراً مراد او از ذکر این آیات نشان دادن حرکت انتقالی خورشید در کهکشان راه شیری است. اما چنین تفسیری از قرآن، لقمه را دور سر گرداندن است. در زمان ظهور اسلام، هیئت بطلمیوسی پارادایم غالب بر کیهان‌شناسی بود. طبق این نظریه، زمین در مرکز جهان قرار داشته و پیرامون آن را

---

[1] هارون یحیی. ***اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنالوژی معاصر***. ص ۲۴.

فلک‌های کروی تو در تویی احاطه کرده‌اند. ماه و خورشید هرکدام سوار بر یکی از این فلک‌ها دور زمین می‌چرخند و از اینجاست که تفاوت «مدار» و «فلک» اهمیت پیدا می‌کند. «مدار» مفهومی مدرن در کیهان‌شناسی است، حال‌آنکه «فلک» مفهومی است در پارادایم بطلمیوسی. جالب است که خود قرآن هم در آیه‌ی ۳۳ انبیاء از لفظ «فلک» استفاده می‌کند. پس ما هیچ دلیلی نداریم که به‌جای تفسیر بطلمیوسی از این آیه، آن را با داده‌های جدید کیهان‌شناختی تطبیق دهیم.

شاید برخی که لفظ «جاهلیت» را آن‌قدر جدی گرفته‌اند که فکر می‌کنند اعراب حجاز از هرگونه علوم زمان خود بی‌بهره بوده‌اند، پاسخ دهند: «عرب جاهلی را چه به دانستن هیئت بطلمیوسی! با توجه به جهل عرب عصر نزول نسبت به هیئت بطلمیوسی، اگر این آیه را طبق هیئت بطلمیوسی تفسیر کنیم، آنگاه آیه بدون مخاطب مانده، خداوند دچار فعل لغو می‌شود. زیرا نه اعراب عصر نزول از نظام بطلمیوسی باخبر بودند، نه مای امروزی باوری به آن نظام داریم تا مخاطب این آیه باشیم.»

در پاسخ به این نقد احتمالی، خواهم گفت: اولاً، آن‌چنان‌که جلوتر نشان خواهم داد، اعراب عصر جاهلی آن‌قدرها از علوم روز بیگانه نبوده‌اند. ثانیاً، نیازی نیست کسی هیئت بطلمیوسی را بشناسد تا فکر کند که خورشید و ماه به دور زمین می‌گردند. هر انسان خالی‌الذهنی هم که به آسمان نگاه کند، نخستین شهودش گردش این دو جرم کیهانی به دور زمین است. حال تصور اینکه این اجرام در یک فلک به دور زمین می چرخند، آنقدر تصور پیچیده‌ای نیست که الزاماً نیازمند آشنایی با هیئت بطلمیوسی باشد. پس این آیه، و نیز آیه‌ی ۳۸ سوره‌ی یس، برای اعراب صدر اسلام معنا داشته‌اند.

۵– اعجاز بعدی که هارون یحیی به قرآن نسبت می‌دهد، آگاهی قرآن از تقویم شمسی و اختلاف آن با تقویم قمری است. علت این اعجاز آن است که اعراب حجاز از تقویم قمری استفاده می‌کرده‌اند و پیامبر (ص) نمی‌توانسته بدون اتصال به منبع علم الهی از تقویم شمسی باخبر باشد. آیه‌ی موردنظر او راجع به مدت اقامت اصحاب کهف در غار می‌گوید:

﴿وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَ ازْدَادُوا تِسْعاً﴾[1]
«و در غارشان سیصد سال درنگ کردند، و نُه سال (نیز بر آن) افزودند.»

بین سال شمسی و قمری در طول سیصد سال، ۹ سال اختلاف ایجاد می‌شود و این آیه‌ی قرآن گویی می‌خواهد همین اختلاف را بیان کند. یحیی می‌نویسد:

> «طوری که می‌بینیم قرآن مدت توقف اصحاب کهف را در هر دو نوع سال شمسی و قمری واضح ساخته و تفاوت ۹ سال را محاسبه نموده است (الله اعلم). بدون شک قرآن که دارای این‌چنین معلومات دقیق علمی مافوق علوم معاصر [خود] می‌باشد وحی اعجازی است.»[2]

نقد:

به نظر می‌رسد در اینجا نیز این پیش‌فرض که عصر موسوم به جاهلیت واقعاً عصری بوده همراه با جهل فراگیر، باعث شده هارون یحیی و دیگرانی که ادعای مشابهی دارند

---

[1] کهف: ۲۵.

[2] هارون یحیی. ***اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنالوژی معاصر***. ص ۲۶. همچنین ن. ک: محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۲۴۷.

گمان کنند که اعراب عصر نزول نسبت به تقویم شمسی ناآگاه بوده‌اند؛ حال‌آنکه شواهد تاریخی نشان می‌دهد که لااقل در بخش جنوبی شبه‌جزیره عربستان تقویم شمسی شناخته‌شده و مورداستفاده بوده است. جواد علی در ***المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*** می‌نویسد:

> «از متون جاهلی پیداست که اهالی عرب جنوب تقویم شمسی را موافق موسم‌های زراعت می‌شناختند. زیرا در این متون می‌خوانیم که آن‌ها در ماه‌های معینی زراعت و کاشت و برداشت می‌کردند، همچنان که می‌بینیم اسامی ماه‌ها نزد آنان معانی مرتبط با طبیعت داشته، مثل خشکی (الجفاف)، باران (المطر)، گرما (الحر)، سرما (البرد)، بهار (الربیع)، پاییز (الخریف) و اگر سال آن‌ها صرفاً قمری بود، ماه‌هایشان را با اسم‌هایی مشتق شده از گرما و سرما و اعتدال هوا و رسیدن پاییز نام‌گذاری نمی‌کردند.»[1]

با توجه به این گفته، کاملاً ممکن، بلکه محتمل است که اعراب حجاز در هنگام نزول قرآن از وجود تقویم شمسی آگاهی داشته‌اند. علاوه بر این، عرب به‌واسطه‌ی مراوده

---

[1] جواد علی. ***المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام***. ج ۸. ص ۵۰۹.

با ایران و روم، خصوصاً اینکه شخص پیامبر (ص) در جوانی به شام سفر کرده بوده[۱]، امکان شناخت تقویم شمسی را داشته است.

۶- آیه‌ای دیگری که به‌عنوان اعجاز علمی قرآن مطرح شده، آیه‌ی زیر است:

﴿وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذلِكَ دَحاها﴾[۲]
«و بعد از آن، زمین را گسترش داد.»

اعجازباوران معتقدند که این آیه شکل فعلی کره‌ی زمین را که از کره‌ی کامل به سمت کره‌ی بیضوی متمایل است، نشان می‌دهد: معرفت می‌نویسد:

> «"دَحو" به معنای چرخاندن و غلتاندن می‌باشد. "دَحا الشیء"؛ یعنی آن را غلتاند؛ بسان کودکان که تیله را بر زمین پرتاب می‌کنند و می‌غلتانند تا به حفره‌ای بیافتد. بدان فرفره (مِرصاع) نیز می‌گویند. "الدَّحو": بازی کردن با گردو و مانند آن است. "دحو الأرض" به معنای چرخاندن و غلتاندن زمین در گستره‌ی فضاست تا در گردش به شکل کروی درآید. بنابراین برخلاف پندار مردم، دحو الارض به معنای صرف گسترش زمین نیست، بلکه گسترشی همراه با پیچش است؛ بسان فرفره که جسمی کروی دارد و کودکان در بازی‌هایشان، آن را می‌چرخانند. این یگانه واژه‌ی عربی است که بر گسترش و چرخش، هر

---

[۱] ابن هشام. ***سیرت محمد رسول‌الله***. ج ۱. ص ۲۵۴.

[۲] نازعات: ۳۰.

دو با هم دلالت می‌کند و روشن‌ترین لفظ برای بیان شکل زمین است که گسترده می‌نماید و در حقیقت دورانی است؛ مسئله‌ای که با تازه‌ترین آرای فلکی درباره‌ی شکل زمین هماهنگی دارد. زمین از دو طرف قطب شمال و جنوب پهن است و در خط استوا، کشیده می‌باشد، ازاین‌رو قطر استوایی ۴۲/۶ کیلومتر بیشتر از قطر دو قطب زمین است.»[۱]

نقد:

این آیه راجع به ابتدای خلقت زمین است و زمین در ابتدای خلقتش کره‌ی کامل بوده و تنها در طول زمان، در اثر نیروی گریز از مرکز، به‌صورت فعلی درآمده. آیات قبلی می‌گویند:

﴿أَ أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّماءُ بَناها (۲۷) رَفَعَ سَمْكَها فَسَوَّاها (۲۸) وَ أَغْطَشَ لَيْلَها وَ أَخْرَجَ ضُحاها (۲۹) وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذلِكَ دَحاها (۳۰)﴾[۲]

«آیا آفرینش شما سخت‌تر است یا آسمان که (خدا) آن را بنا کرد؟! (۲۷) سقف آن را برافراشت و آن را مرتّب نمود، (۲۸) و شبش را تاریک کرد و نیمروزش را بیرون آورد. (۲۹) و بعد از آن، زمین را گسترش داد. (۳۰)»

۷– هارون یحیی آیه‌ی زیر را اعجازی دیگر از قرآن معرفی می‌کند:

---

[۱] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۲۲۹. همچنین ن. ک: هارون یحیی. ***اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنالوژی معاصر***. ص ۲۸.

[۲] نازعات: ۳۰–۲۷.

﴿ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ﴾[۱]
«سپس به آسمان پرداخت، و آن‌ها را [به‌صورت] هفت آسمان مرتب نمود.»

وی می‌نویسد:

«لغت سماوات به معنی آسمان‌های بالای زمین و هم به معنی کائنات به کار رفته است. از آیه‌ی فوق استنباط می‌گردد که آسمان یا جو زمین متشکل از هفت طبقه می‌باشد. علوم امروزی نیز طبقات مختلف جو یا آسمانی را که می‌بینیم تثبیت نموده است. که هر یک از طبقات جوی از نظر خصوصیات فزیکی و نوع گازات و وظایف از همدیگر فرق دارند.»[۲]

یحیی سپس هفت طبقه‌ی مختلف جوی را در تطبیق با آیه‌ی فوق معرفی می‌کند.[۳]

نقد:

ابطال ادعای یحیی دشوار نیست. خداوند در جایی دیگر از قرآن می‌گوید:

---

[۱] بقره: ۲۹.

[۲] هارون یحیی. ***اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنالوژی معاصر***. ص ۲۹.

[۳] ۱- Troposphere، ۲- Stratosphere، ۳- Mesosphere، ٤- Thermosphere، ٥- Ionosphere، ٦- Exosphere، ۷- Magnetosphere. (همان. ص ۳۰)

﴿فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَ أَوْحى فِي كُلِّ سَماءٍ أَمْرَها وَ زَيَّنَّا السَّماءَ الدُّنْيا بِمَصابيحَ وَ حِفْظاً ذلِكَ تَقْديرُ الْعَزيزِ الْعَليم﴾[1]

«و (کار) آن‌ها را به صورت هفت آسمان در دو روز (و دوره) تمام کرد، و در هر آسمانی کارش را وحی کرد، و آسمان پست (دنیا) را با چراغ‌های (ستارگان) آراستیم، (و آن را کاملاً) حفظ کردیم؛ این اندازه‌گیری (خدای) شکست‌ناپذیر داناست.»

منظور از «مصابیح» در این آیه، که به «چراغ‌ها» ترجمه شده، به قرینه‌ی آیه‌ی :

﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّماءَ الدُّنْيا بِزينَةٍ الْكَواكِب﴾[2]

«در حقیقت ما آسمان نزدیك را با زیور سیّارات آراستیم.»

ستارگان آسمان هستند. پس، ازآنجاکه لااقل یکی از این سقف‌ها محل استقرار ستارگان است، این امکان وجود ندارد که منظور از طبقات هفت‌گانه‌ی آسمان، طبقات مختلف جو زمین باشد.

۸– آیه‌ی دیگری که موردتوجه اعجازباوران در حوزه‌ی اعجاز علمی قرآن قرارگرفته، آیه‌ی زیر است:

---

[1] فصلت: ۱۲.

[2] صافات: ۶.

﴿وَ جَعَلْنَا السَّماءَ سَقْفاً مَحْفُوظا﴾[۱]

«و آسمان (جوّ) را سقف محفوظی قرار دادیم؛ و[لی] آنان از نشانه‌هایش رویگردانند.»

هارون یحیی دراین‌باره می‌نویسد:

«مطالعات قرن بیستم این صفت آسمان را کشف نمود: جو زمین وظیفه‌ی اساسی را برای بقای حیات دارد. زمین را از خطر اصابت شهاب ثاقب محافظه می‌کند. اشعه‌ی آفتاب را فِلتِر نموده و آن اجزای آن را که برای حیات مضر است دفع می‌کند. درحالی‌که آن قسمت اشعه‌ی آفتاب را که برای حیات لازمی و مفید است، اجازه می‌دهد... وظیفه‌ی دیگر آن محافظت سطح زمین از سردی کشنده‌ای است که در فضای منفی ۲۷۰ درجه‌ی سانتی گرید می‌باشد. برعلاوه‌ی هوا، Magnetosphere ساحه‌ی مقناطیسی زمین... هم به قسم یک پوشش محافظوی در مقابل تشعشعات مضره عمل می‌کند.»[۲]

نقد:

اشکالی که به مدعای نویسندگان اعجازباور راجع به این آیه وارد است، همانی است که پیش‌تر چند مرتبه بیان کردم؛ اینکه واژه‌ی «آسمان» معنای مشخصی دارد و به تعبیر قرآن محل استقرار ستارگان است. لذا تغییر معنای «آسمان» به «جو زمین» نیازمند دلیل است که نه یحیی و نه معرفت[۳] (که به اعجاز این آیه باور دارد) آن را ارائه نمی‌کنند.

---

[۱] انبیاء: ۳۲.

[۲] هارون یحیی. ***اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنالوژی معاصر***. ص ۳۱؛

[۳] همچنین ن. ک: محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۱۶۵.

۹- اعجاز دیگری که به قرآن نسبت داده شده، آیه‌ی زیر است:

﴿وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحاب﴾[1]

«و کوه‌ها را می‌بینی، درحالی‌که آن‌ها را ثابت می‌پنداری، و حال‌آنکه آن‌ها همچون حرکت ابرها درگذرند؛ [این] ساخته‌ی خدایی است که هر چیزی را محکم ساخت؛ در حقیقت او به آنچه انجام می‌دهید آگاه است.»

هارون یحیی می‌نویسد:

> «این حرکت کوه‌ها در اثر حرکت قشر زمین به وجود می‌آید. قشر زمین بالای طبقه پوش شناور است. برای اولین بار یک دانشمند آلمانی بنام الفرد وگنر در قرن بیستم بیان نمود که قاره‌ها در اول به هم چسبیده بودند و بعدها در اثر حرکت از هم جدا شدند و دورتر گردیدند. نکته مهم این است که قرآن کوه‌ها را شناور می‌گوید و علم امروزی نیز قاره‌ها را شناور می‌گوید و شنای قاروی چیزی نیست که به چشم دیده شود. پس آیا این معجزه نیست که آنچه در قرن بیستم دانسته

---

[1] نمل: ۸۸.

شده، در قرن هفتم در قرآن ذکر گردیده بود؟ این یک دلیل دیگر است بر اینکه قرآن کلام الهی است.»[1]

معرفت نیز می‌نویسد:

«حرکت کوه‌ها در مسیر فضا چیزی جز حرکت انتقالی زمین در دوران سالیانه‌ی خود پیرامون خورشید یا حرکت وضعی زمین به دور خود نیست. بنا بر هر دو معنا، این مسئله بر حرکت توقف‌ناپذیر و ناایستایی زمین دلالت می‌کند. این مطلب در روزگاری مطرح گردیده که دیدگاه حاکم، زمین را ساکن و مرکز افلاک پیرامونی آن می‌انگاشت.»[2]

همچنین مکارم شیرازی می‌گوید:

«این آیه به‌روشنی می‌گوید: کوه‌ها در حرکت‌اند اگرچه به نظر ساکن می‌آیند، مسلماً حرکت کوه‌ها بدون حرکت زمین‌های دیگر که به آن‌ها متصل است معنی ندارد، و به‌این‌ترتیب معنی آیه چنین می‌شود که زمین‌ها همه با هم به‌سرعت در حرکت‌اند، همچون حرکت ابرها. نکته‌ی جالب دیگر که در آیه دیده می‌شود، تشبیه حرکت زمین به حرکت ابرها است، از این تشبیه زیبا دو چیز استفاده می‌گردد: نخست اینکه حرکت سریع را، در گذشته، بلکه امروز نیز به حرکت ابرها تشبیه

---

[1] هارون یحیی. ***اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنالوژی معاصر***. ص ۳۷.

[2] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۲۲۴.

می‌کنند، حدیث "الفرصة تمر مر السحاب": "فرصت‌ها همچون ابرها به‌سرعت درگذرند" نمونه‌ای از این مطلب است؛ یعنی حرکت زمین بسیار سریع است.»[1]

نقد:

۹-۱- این آیه راجع به روز قیامت است، حال‌آنکه اعجازباوران آن را بر وضعیت فعلی جهان تطبیق داده‌اند. آیات قبل و بعد از آن می‌گویند:

﴿وَ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلاَّ مَنْ شاءَ اللَّهُ وَ كُلٌّ أَتَوْهُ داخِرِينَ (۸۷) وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبيرٌ بِما تَفْعَلُونَ (۸۸) مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْها وَ هُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ (۸۹) وَ مَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلاَّ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۹۰)﴾[2]

«و (یادکن) روزی را که در شیپور دمیده می‌شود، و کسانی که در آسمان‌ها و کسانی که در زمین هستند به وحشت می‌افتند، جز کسی را که خدا بخواهد؛ و همه فروتنانه نزد او آیند. (۸۷) و کوه‌ها را می‌بینی، درحالی‌که آن‌ها را ثابت می‌پنداری، و حال‌آنکه آن‌ها همچون حرکت ابرها درگذرند؛ [این] ساخته خدایی است که هر چیزی را محکم ساخت؛ در حقیقت او به آنچه انجام می‌دهید آگاه است. (۸۸) هر کس (کار) نیکی

---

[1] ناصر مکارم شیرازی. ***قرآن و آخرین پیامبر***. ص ۱۵٤.

[2] نمل: ۹۰-۸۷.

آورد، پس برایش (پاداشی) بهتر از آن است، و آنان در آن روز از وحشت در امانند. (٨٩) و هر کس (کار) بدی بیاورد، پس با صورت‌هایشان در آتش افکنده می‌شوند! آیا جز (به کیفر) آنچه همواره انجام می‌دادید، مجازات خواهید شد؟! (٩٠)»

محمدحسین طباطبایی، دراین‌باره می‌نویسد:

«این آیه شریفه ازآن‌جهت که در سیاق آیات قیامت قرارگرفته، آنچه می‌گوید درباره‌ی همان قیامت است و پاره‌ای از وقایع آن روز را توصیف می‌کند، که عبارت است از به راه افتادن کوه‌ها، که درباره این قضیه در جای دیگر قرآن فرموده: ﴿وَ سُيِّرَتِ الْجِبالُ فَكانَتْ سَراباً﴾[1]»[2]

اما معرفت و مکارم شیرازی به این نکته واقف هستند. معرفت در نقد دیدگاه طباطبایی می‌نویسد:

«سخن از سیاق، سخنی سست است؛ زیرا – آن‌گونه که در جلد نخست بدان اشاره کردیم – چینش امروزی مصحف [=قرآن]، نشان از نزول پی‌درپی و بی‌فاصله‌ی آیات آن نیست.»[3]

این کلام معرفت حرف پردلالتی است و تبعات تفسیری فراوانی دارد که احتمالاً کمتر مفسری حاضر به پذیرش آن است. اگر سیاق را کلاً از علم تفسیر قرآن کنار

---

[1] «و کوه‌ها روان شود و سراب گردد.» (نبأ: ٢٠)

[2] سید محمدحسین طباطبایی. ***ترجمه‌ی تفسیر المیزان***. ذیل آیه‌ی ٨٨ سوره‌ی نمل.

[3] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ٢٢۶.

بگذاریم، دست مفسر از طرفی برای کشف مراد حقیقی بسیاری آیات خالی شده، از طرف دیگر دستش باز می‌شود تا در بسیاری از مواضعِ قرآن تفاسیری را وارد کند که شهوداً بی‌ربط به موضع است. مثلاً در همین سوره‌ی نبأ که طباطبایی به آیه‌ای از آن استشهاد می‌کند و بخشی از آن به‌وضوح شرح قیامت است، آمده:

﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كانَتْ مِرْصاداً (۲۱) لِلطَّاغِينَ مَآباً (۲۲) لابِثِينَ فيها أَحْقاباً (۲۳) لا يَذُوقُونَ فيها بَرْداً وَ لا شَراباً (۲۴) إِلاَّ حَميماً وَ غَسَّاقاً (۲۵) جَزاءً وِفاقاً (۲۶)﴾[۱]
«در حقیقت جهنم کمینگاه است. (۲۱) بازگشتگاهی برای طغیان‌گران است. (۲۲) درحالی‌که در آنجا مدّت‌های طولانی درنگ کنند. (۲۳) در آنجا هیچ سردی و نوشابه‌ای نمی‌چشند، (۲۴) جز آبی سوزان و چرکاب، (۲۵) (این) کیفری موافق (اعمالشان) است. (۲۶)»

حال اگر سیاق را در نظر نگیریم، می‌توانیم بگوییم آیه‌ی ۲۴ که می‌گوید «در آنجا هیچ سردی و نوشابه‌ای نمی‌چشند» راجع به غزوه‌ی تبوک یا حادثه‌ی کربلا یا ده‌ها واقعه‌ی مشابه دیگر است. به‌این‌ترتیب با کنار گذاشتن سیاق، اخلالی جدی در فهم قرآن ایجاد می‌شود. لذا نظر من با طباطبایی یکسان است و فکر نمی‌کنم که از آیه‌ی پیشنهادی یحیی و معرفت، بی‌آنکه هزینه‌ی گزاف کنارگذاشتن توجه به سیاق در تفسیر را بپذیریم، بتوان اعجازی استخراج کرد.

---

[۱] نبأ: ۲۶-۲۱.

مکارم شیرازی نیز در توضیح اینکه این آیه مربوط به قیامت نیست چند دلیل می‌آورد:

> «۱- قرآن صریحاً در این آیه می‌گوید: "تحسبها جامدة" یعنی تصور می‌کنی کوه‌ها ساکن و جامد هستند، درحالی‌که حوادث رستاخیز و تحول و انقلاب عجیبی که در سراسر جهان - مقارن آن - روی می‌دهد نه‌تنها برای همه محسوس و ملموس است، بلکه همه از آن در وحشت و ترس عجیبی فرو می‌روند... این بزرگ‌ترین قرینه‌ای است که در آیه‌ی فوق وجود دارد و گواهی می‌دهد که حرکت کوه‌ها مربوط به حوادث رستاخیز نیست.»[1]

در پاسخ به مکارم باید گفت، حوادث قیامت آن‌قدر پیچیده و نامتعارف هستند که ما آگاهی قلیلی نسبت به آن داریم. اینکه کوهی در آن روز جامد (به معنای ساکن) پنداشته شود، اما در حرکت باشد امری ناممکن نیست. همچنین قرار نیست تک‌تک وقایعی که در قیامت اتفاق میفتد وحشتناک باشد و اساساً معلوم نیست که مراد خدا از شکل‌دهی قیامت، آن‌چنان‌که در برخی از آیات قرآن آمده، ایجاد وحشت در دل انسان‌ها باشد، بلکه وحشت انسان‌ها اثر جانبی مجموع وقایع آن روز است. لذا ترسناک نبودن کوه‌ها در آن روز، غیرقابل تصور نیست.

---

[1] ناصر مکارم شیرازی. ***قرآن و آخرین پیامبر***. ص ۱۵٦.

البته در دفاع از مکارم می‌توان مجموعه آیاتی را ارائه کرد که نشان می‌دهد کوه‌ها در روز قیامت مضمحل و منهدم می‌شوند و این وضعیت ظاهراً قابل‌رؤیت و تشخیص است، لذا دیگر «تحسبها جامدة» در مورد آن‌ها معنایی ندارد:

﴿وَ بُسَّتِ الْجِبالُ بَسًّا﴾[۱]
«و کوه‌ها کاملاً خرد شوند.»

﴿وَ حُمِلَتِ الْأَرْضُ وَ الْجِبالُ فَدُكَّتا دَكَّةً واحِدَةً﴾[۲]
«و زمین و کوه‌ها (از جای) برداشته شود و با یك (ضربه) خردکننده خُرد (و هموار) شوند!»

﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَ الْجِبالُ وَ كانَتِ الْجِبالُ كَثيباً مَهيلا﴾[۳]
«روزی که زمین و کوه‌ها می‌لرزد، و کوه‌ها توده‌های شن روان می‌شود.»

﴿وَ إِذَا الْجِبالُ نُسِفَت﴾[٤]
«و هنگامی که کوه‌ها برکنده و پراکنده شوند.»

---

[۱] واقعه: ۵.
[۲] حاقه: ۱۴.
[۳] مزمل: ۱۴.
[٤] مرسلات: ۱۰.

﴿وَ سُيِّرَتِ الْجِبالُ فَكانَتْ سَرابا﴾[1]
«و کوه‌ها روان شود و سراب گردد.»

﴿وَ إِذَا الْجِبالُ سُيِّرَت﴾[2]
«و هنگامی که کوه‌ها روان شوند.»

﴿وَ تَكُونُ الْجِبالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوش﴾[3]
«و کوه‌ها همچون پشم رنگینِ زده‌شده‌اند.»

اما همان‌طور که گفتم، حوادث قیامت برای ما مبهم‌تر از آن است که بتوانیم آیه‌ای را به صرف عدم مطابقت کامل با برخی آیات دیگر، به‌سادگی مرتبط با آن روز ندانیم. خصوصاً اگر سیاق را که اهمیت حیاتی برای تفسیر دارد در نظر بگیریم، باوجوداینکه «تحسبها جامدة» این آیه را از سایر آیات مرتبط با وضعیت کوه‌ها در روز قیامت جدا می‌کند، سیاق ما را به این سمت می‌برد که بپذیریم این آیه مربوط به قیامت است. بااین‌حال، مکارم شیرازی در کمال تعجب می‌نویسد:

> «آیه‌ای که بلافاصله پیش‌ازاین آیه است اگرچه مربوط به قیامت است ولی آیه‌ی قبل از آن ابداً مربوط به قیامت نیست بلکه مربوط به توحید است، زیرا آیه‌ی قبل چنین است: ﴿أَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَسْكُنُوا فيهِ

---

[1] نبأ: ۲۰.
[2] تکویر: ۳.
[3] قارعه: ۵.

وَ النَّهارَ مُبْصِراً إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (نمل-۸۸) "آیا مشاهده نکردند که ما شب را برای آرامش آفریدیم، و روز را روشنی‌بخش (برای کار و فعالیت زندگی) مسلماً در این موضوع نشانه‌هایی (از توحید) برای مردم باایمان است."»[1]

اولاً، مکارم شیرازی شماره‌ی آیه را به‌اشتباه ذکر کرده، و آیه‌ی مدنظر او، آیه‌ی ۸۶ نمل است. آیه‌ی ۸۸ همان آیه‌ی اصلی محل بحث ماست. ثانیاً برای فهم سیاق یک آیه، آیه‌ی قبل از آن نسبت به دو آیه قبل، تقدم دارد. پس در اینجا برای فهم سیاق آیه‌ی ۸۸، باید آیه‌ی ۸۷ را ملاک قرار داد، نه آیه‌ی ۸۶ را:

﴿أَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَسْكُنُوا فيهِ وَ النَّهارَ مُبْصِراً إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (۸۶) وَ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلاَّ مَنْ شاءَ اللَّهُ وَ كُلٌّ أَتَوْهُ داخِرينَ (۸۷) وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْ‌ءٍ إِنَّهُ خَبيرٌ بِما تَفْعَلُونَ (۸۸)﴾[2]

«آیا نظر نکرده‌اند که ما شب را (تاریك) قرارداديم، تا در آن آرام گیرند؛ و روز را روشنی بخش (قرارداديم؟!) قطعاً در این [ها] نشانه‌هایی است برای گروهی که ایمان می‌آورند. (۸۶) و (یاد کن) روزی را که در شیپور دمیده می‌شود، و کسانی که در آسمان‌ها و

---

[1] ناصر مکارم شیرازی. ***قرآن و آخرین پیامبر***. ص ۱۵۹.

[2] نمل: ۸۸-۸۶.

کسانی که در زمین هستند به وحشت می‌افتند، جز کسی را که خدا بخواهد؛ و همه فروتنانه نزد او آیند. (۸۷) و کوه‌ها را می‌بینی، درحالی که آن‌ها را ثابت می‌پنداری، و حال‌آنکه آن‌ها همچون حرکت ابرها درگذرند؛ [این] ساخته خدایی است که هر چیزی را محکم ساخت؛ در حقیقت او به آنچه انجام می‌دهید آگاه است. (۸۸)»

مکارم شیرازی دو قرینه‌ی دیگر نیز در دفاع از نظر خود ارائه می‌کند، که به نظرم اهمیت کافی برای بحث کردن ندارند و برای دانستنش می‌توانید به مرجع مربوطه مراجعه کنید.

۹–۲– در این فقره می‌بینیم که چگونه هارون یحیی ازیک‌طرف (با اشاره به حرکت کوه‌ها بر روی پوسته‌های متحرک زمین) و معرفت و مکارم شیرازی از طرف دیگر (با اشاره به حرکت کوه‌ها ضمن حرکت وضعی و انتقالی سیاره‌ی زمین)، هرکدام با توسل به یک گزاره‌ی علمی، آیه‌ی موردنظر را تفسیر اعجازباورانه می‌کنند. اما اگر امری قرار است معجزه باشد، می‌بایست آن امر آن‌قدر قاطع باشد که محل تردید و تفسیرهای مختلف قرار نگیرد. برای مثال، تبدیل عصا به اژدها یا زنده شدن مردگان، اموری هستند که هیچ‌کس در وجه اعجاز آن رخداد تردید نمی‌کند؛ اما اعجازهایی ازاین‌دست، مبتنی بر تفسیر علمی مفسران هستند. چه‌بسا فردا نوع دیگری از حرکت برای کوه‌ها کشف شود و اعجازباوران تمایل پیدا کنند آن گزاره‌ی تازه‌تر را پایه‌ی تفسیر خود از این آیه قرار دهند.

۱۰– آیه‌ای دیگر که آن هم در ارتباط با کوه‌ها است، و هم هارون یحیی، هم معرفت و هم مکارم شیرازی به آن اشاره می‌کنند، آیه‌ی زیر است:

﴿وَ جَعَلْنا فِي الْأَرْضِ رَواسِيَ أَنْ تَميدَ به هم﴾[۱]
«و در زمین، [کوه‌های] استواری قرار دادیم، [مبادا] که آنان را بلرزاند.»[۲]

هارون یحیی می‌نویسد:

«این آیه می‌گوید که کوه‌ها از لرزش زمین جلوگیری می‌کنند. این موضوع جدیداً توسط جیولوجی [=زمین‌شناسی] شناخته‌شده است. علما دریافتند که هر کوه ریشه‌ای به‌اندازه‌ی ده تا پانزده چند اصل کوه در زمین دارد. یعنی کوه مثل یک میخ است که به زمین فرورفته است.»[۳]

معرفت می‌گوید:

«سختی و ستبری پوسته‌ی زمین – که همان تخته‌سنگ کوه‌هاست – مانع از لرزش و ارتعاش پوسته‌ی زمین می‌شود.»[٤]

---

[۱] انبیاء: ۳۱.
[۲] ترجمه‌های دیگر:
الهی قمشه‌ای: «و در روی زمین کوه‌های استوار قرار دادیم تا خلق را از اضطراب زمین حفظ کند.»
انصاریان: «و در زمین کوه‌های استوار پدید آوردیم تا زمین آنان را نلرزاند.»
فولادوند: «و در زمین کوه‌هایی استوار نهادیم تا مبادا [زمین] آنان [مردم] را بجنباند.»
[۳] هارون یحیی. ***اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنالوژی معاصر***. ص ۳۵.
[٤] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۲۲۳.

نقد:

به نظر می‌رسد باورمندان به اعجاز علمی قرآن، آیه‌ی فوق را به این معنا گرفته‌اند که خداوند کوه‌ها را خلق کرده تا از لرزش‌های زمین و بالتبع مردم روی آن جلوگیری کند (چنانکه از ترجمه‌ی فولادوند و الهی قمشه‌ای در پاورقی یکی‌مانده‌به‌آخر نیز چنین برمی‌آید.) اینکه آیا واقعاً کوه‌ها تا ۱۵ برابر ارتفاع خود ریشه در زمین دارند یا خیر بحثی است در حیطه‌ی زمین‌شناسی و من در اینجا نیازی به وارد شدن به آن ندارم. اما با اشاره به دو نکته‌ی نقض می‌توان نشان داد که منظور از این آیه آنچه یحیی و معرفت بیان می‌کنند نیست. مورد نقض اول کشور ژاپن است. کشور ژاپن یک کشور کاملاً کوهستانی است که بیش از چهارپنجم مساحت آن را کوهستان تشکیل می‌دهد[1]، و درعین‌حال یکی از زلزله‌خیزترین کشورهای جهان است. حتی می‌توان شهر تهران را هم در این رابطه مثال زد که شهری مستعد زلزله و درعین‌حال واقع در دامنه‌ی البرز است.

اما نکته‌ی نقض مهم‌تر این است که اگر قرار است کوه‌ها مانع لرزیدن زمین شوند، پس این تعداد فراوان زلزله که در روی زمین رخ می‌دهد به چه علت است؟ آیا خداوند در این آیه امری خلاف واقع را مدعی شده؟ جای تعجب است که قائلین به اعجاز علمی قرآن وقوع مکرر زلزله در زمین را نه‌تنها در تعارض با این آیه ندیده‌اند، بلکه این آیه را معجزه نیز می‌دانند. من فکر می‌کنم اگر قرار باشد قرآن را متنی الهی بدانیم، نه‌تنها نمی‌توان این آیه را نشانه‌ی اعجاز قرآن دانست، بلکه باید آن را به‌گونه‌ای تأویل کنیم که با حقیقت وقوع مکرر زلزله در زمین ناسازگار نباشد.

۱۱– آیه‌ی دیگری که یحیی به آن توجه کرده، آیه‌ی زیر است:

---

[1] https://www.britannica.com/place/Japan

﴿فَلا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشارِقِ وَ الْمَغارِبِ إِنَّا لَقادِرُون﴾[۱]
«و سوگند یاد می‌کنم به پروردگار خاوران و باختران که قطعاً ما تواناییم.»

نکته‌ی مورد توجه یحیی در دو جای دیگر قرآن نیز تکرار شده:

﴿وَ أَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذینَ کانُوا یُسْتَضْعَفُونَ مَشارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغارِبَهَا﴾[۲]
«و به گروهی که همواره تضعیف می‌شدند، خاوران زمین (فلسطین) و باخترانش را به ارث دادیم.»

﴿رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَیْنَهُما وَ رَبُّ الْمَشارِقِ﴾[۳]
«پروردگار آسمان‌ها و زمین و آنچه بین آن دو است، و پروردگار خاوران.»

یحیی این آیه را چنین تفسیر می‌کند:

«به کاربرد صیغه‌ی جمع برای مشرق و مغرب نشان می‌دهد که بیشتر از یکجا است که طلوع و غروب در آن صورت می‌گیرد... زمین به دور خود با یک زاویه ۲۷–۳۰ درجه دور می‌خورد. از سبب این زاویه

---

[۱] معارج: ۴۰.
[۲] اعراف: ۱۳۷.
[۳] صافات: ۵.

و مدور بودن شکل زمین شعاع آفتاب همیشه در یک زاویه‌ی ثابت بالای سطح زمین نمی‌تابد. لذا کسی که بسیار دور از خط استوا قرار داشته باشد می‌تواند ببیند که در جریان سال طلوع و غروب آفتاب در نقاط مختلف صورت می‌گیرد. کسی که بالای خط استوا باشد همیشه طلوع و غروب آفتاب را دقیقاً در یک محل شرق و یک محل غرب می‌بینند. چون عربستان سعودی نزدیک به خط استوا قرار دارد، طلوع و غروب در نقاط مختلف قابل دید نمی‌باشد. اما این موضوع توسط قرآن واضح گردید (والله اعلم).»[۱]

ابوالقاسم خویی همین آیات را دال بر کرویت زمین در نظر گرفته است:

«این سلسله آیات در عین این‌که بر متعدد بودن محل طلوع و تابش آفتاب و محل غروب آن دلالت می‌کند، بر کروی بودن زمین نیز اشاره دارد. زیرا اگر زمین کروی باشد، طلوع کردن و تابیدن آفتاب بر هر جزئی از اجزای کره‌ی زمین مستلزم این است که از جزء دیگر آن غروب بکند و در این صورت تعدد مشرق‌ها و مغرب‌ها بدون هیچ‌گونه تکلف و زحمتی، روشن و واضح می‌گردد ولی در غیر کروی بودن زمین، تعدد مشرق‌ها و مغرب‌ها که از آیه استفاده می‌شود، قابل‌درک و مفهوم نیست.»[۲]

---

[۱] هارون یحیی. ***اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنالوژی*** *معاصر*. ص ۳۸.

[۲] ابوالقاسم خویی. ***بیان در علوم و مسائل کلی قرآن***. ص ۱۱۷.

نقد:

۱۱-۱- برخلاف آنچه یحیی بیان می‌کند، ظاهراً اعراب از تعدد محل‌های طلوع و غروب آفتاب باخبر بوده‌اند. طبرسی از قول ابن عباس، صحابی مشهور پیامبر (ص)، می‌گوید: «یعنی مشرق‌های خورشید و مغرب‌های آن؛ چون برای خورشید ۳۶۰ مطلع و مشرقی است که دیگر تا سال آینده به آن برنمی‌گردد.»[۱] سیوطی نیز همین مضمون را به ابن عباس نسبت می‌دهد: «برای خورشید هرروز مطلعی است که از آنجا طلوع می‌کند و مغربی است که در آنجا غروب می‌کند، و این مطلع و مغرب غیر از مطلع و مغرب روز پیشین است.»[۲] همچنین شیخ صدوق در ***معانی الأخبار*** حدیثی با مضمون مشابه از علی بن ابیطالب آورده است.[۳] با این وصف، پذیرش کلام هارون یحیی که

---

[۱] طبرسی. ***ترجمه‌ی مجمع‌البیان***. ذیل آیه‌ی ۴۰ سوره‌ی معارج. در ترجمه‌ی بالا، متن ترجمه را کمی تغییر داده‌ام؛ زیرا ترجمه به نظرم نارسا آمد. ترجمه‌ی اصلی می‌گوید: «یعنی مشرق‌های خورشید و مغرب‌های آن؛ چون برای خورشید ۳۶۰ محل طلوع و اشراق است برای هرروز مطلع و اشراق است برای هرروز مطلع و مشرقی است که دیگر تا سال آینده به آن برنمی‌گردد.» متن عربی آن نیز چنین است: «یعني مشارق الشمس و مغاربها فإن لها ثلاثمائة و ستین مطلعا لکل یوم مطلع لا تعود إلیه إلی قابل.» (همان)

[۲] سیوطی. ***الدر المنثور فی تفسیر المأثور***. ذیل آیه‌ی ۴۰ سوره‌ی معارج.

[۳] «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي حَمَّادٍ يَرْفَعُهُ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ بِرَبِّ الْمَشارِقِ وَ الْمَغارِبِ قَالَ لَهَا ثَلَاثُمِائَةٍ وَ سِتُّونَ مَشْرِقاً وَ ثَلَاثُمِائَةٍ وَ سِتُّونَ مَغْرِباً فَيَوْمُهَا الَّذِي تُشْرِقُ فِيهِ لَا

چون اعراب حجاز در صدر اسلام از تعدد مطالع و مغارب ناآگاه بوده‌اند، پس این آیه یک معجزه‌ی علمی است، با اشکال مواجه است؛ زیرا ظاهراً آن‌ها از این موضوع مطلع بوده‌اند.

۱۱–۲– کرویت زمین – و به این واسطه، ذومشارق و ذومغارب بودن آن – چیزی است که بطلمیوس به آن باور داشت و به‌صراحت در ***المجسطی*** بیان کرده است.[۱] با توجه به اینکه هیئت بطلمیوسی برای چندین قرن بر فضای علم نجوم جهان غلبه داشته است، جای تعجب نیست که عربی از حجاز از کروی بودن زمین مطلع بوده باشد. لذا اگر این آیه را دال بر کرویت زمین هم بگیریم، از دل آن اعجاز درنمی‌آید.

تَعُودُ فِيهِ إِلَّا مِنْ قَابِلٍ وَ يَوْمُهَا الَّذِي تَغْرُبُ فِيهِ لَا تَعُودُ فِيهِ إِلَّا مِنْ قَابِلٍ.» محمد بن علی ابن بابویه. ***معاني الأخبار***. ص ۲۲۱.

[۱] بطلمیوس می‌نویسد: «اینکه زمین به‌طور کلی کروی است را می‌توان به بهترین شکل از اینجا فهمید: خورشید، ماه و سایر ستارگان برای تمام ساکنان زمین هم‌زمان طلوع و غروب نمی‌کنند، بلکه این رخدادها برای ساکنان شرقی‌تر زودتر از ساکنان غربی‌تر به وقوع می‌پیوندند؛ زیرا می‌بینم که خورشیدگرفتگی‌ها و ماه‌گرفتگی‌ها – خصوصاً ماه‌گرفتگی‌ها – که [برای تمام ناظران] در یک لحظه رخ می‌دهند، توسط تمام ناظران در یک زمان واحد ثبت نشده‌اند، بلکه زمان ثبت شده توسط ناظران شرقی‌تر همواره دیرتر از زمان ثبت شده توسط ناظران غربی‌تر است... بنابراین، می‌توان به نحو معقولی نتیجه گرفت که سطح زمین کروی است.» (Ptolemy. ***Ptolemy's Almagest***. p 40)

۱۱-۳- لغت «مشارق» نخستین بار توسط قرآن استفاده نشده است. پیش از قرآن این لغت دست کم در معلقه‌ی لبید بن ربیعه، از اصحاب معلقات سبع، نیز استفاده شده.[۱] وی می‌نویسد:

بمشارِقِ الجبلین أو بِمُحَجَّرٍ فَتَضَمَّنَتْهَا فَرْدَةٌ فَرُخَامُهَا

در این بیت، منظور از «جبلین»، «محجّر» و «فردة» کوه‌هایی هستند[۲] و بیت می‌گوید: «منزلگاه نوار [=معشوق شاعر] در سرزمین فید عبارت است از طرف شرقی آن دو کوه یا کوه محجر و کوه فردة، و زمین متصل به آن او را در ضمن خود گرفته و در آنجا مسکن گزیده است.»[۳]

با این حساب، منظور از «مشارق» در این بیت مشرق‌های کوه‌های مختلف است. به عبارتی، هر نقطه از زمین مشرقی دارد که می‌توان به مجموع تعدادی از این مشرق‌ها (مثلاً شرق کوه الف، بعلاوه‌ی شرق کوه ب، بعلاوه‌ی شرق کوه ج) مشارق اطلاق کرد و شاعر در اینجا مشرق چند کوه را مراد کرده است. پس ممکن است در قرآن نیز منظور از «مشارق» مجموع مشرق‌هایی باشد که نقاط جغرافیایی مختلف واجد آن

---

[۱] ظاهراً تمامی معلقات پیش از اسلام سروده شده‌اند؛ هرچند که برخی از شعرای آن‌ها، ازجمله لبید، در زمان ظهور اسلام زنده بوده‌اند. ازاین‌جهت بعید است که «مشارق» در شعر لبید وام‌گرفته از قرآن باشد.

[۲] احمد ترجانی‌زاده. ***شرح معلّقات سبع***. ص ۱۳۵.

[۳] همان.

هستند؛ چنانکه مشرق عراق، ایران است و مشرق ایران، افغانستان است و... همین مطلب را راجع به «مغارب» نیز می‌توان گفت.

۱۱-۴- با توجه به نظر متفاوت یحیی و خویی راجع به وجه اعجاز این آیه، که یکی اعجاز را از جهت اشاره‌ی قرآن به زاویه‌ی مدار زمین و دیگری از جهت اشاره به کرویت آن می‌داند، مجدداً مشاهده می‌شود که بیان اعجاز برای یک آیه از رهگذر تطبیق آن با دو حقیقت علمی مختلف صورت گرفته است. درواقع اعجاز موردنظر اعجازباوران در این آیه قاطع نیست و تزلزل آن باعث شده که دقیقاً ندانیم به چه دلیلی محتوای این آیه فرابشری است. این عدم قطعیت به معنای معجزه نبودن چنین متنی است، چراکه معجزه امری قاطع و روشن است.

۱۲- هارون یحیی آیه‌ی زیر را نیز معجزه‌ی علمی می‌داند:

﴿هُوَ الَّذي يُريكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ يُنْشِئُ السَّحابَ الثِّقال﴾[1]

«او کسی است که برق را، برای ترس و امید به شما می‌نمایاند، و ابرهای گرانبار را پدید می‌آورد.»

وی می‌نویسد:

> «وزن ابرها فوق‌العاده زیاد بوده می‌تواند. مثلاً ابرهای تولیدکننده رعدوبرق حاوی سه صد هزار تن آب می‌باشد... وقتی‌که قرآن نازل

---

[1] رعد: ۱۲.

> می‌شد، ناممکن بود که در مورد وزن ابرها مطالعه صورت گیرد. این معلومات در قرآن دلیل دیگری به حقانیت وحی الهی است.»[1]

نقد:

معجزه خواندن یک پدیده، نیازمند کمال احتیاط و سنجیدن تمامی جوانب آن است. اما اعجازباوران به هنگام یافتن مؤید برای حقانیت اسلام، از این احتیاط فاصله می گیرند. این سهل‌انگاری را در معرفی چنین آیاتی به‌عنوان معجزه می‌توان دید.

وقتی یک انسان ناآگاه از علوم جدید در بیش از هزار سال قبل به ابرها نگاه می‌کرد، دو نوع ابر را می‌دید: ابرهای سفیدی که بارانی به همراه ندارند، و ابرهای تیره‌ای که می‌بارند. لااقل به دو دلیل، ممکن است چنین انسانی فکر کند که ابرهای تیره سنگین و به تعبیر قرآن «ثقال» هستند: ۱- چون این ابرها می‌بارند، پس حاوی آب هستند. انسان دوران کهن می‌دانست که آب وزن دارد، پس قاعدتاً ابرهای تیره باید سنگین باشند. ۲- «عموماً» وقتی در چیزی غلظت رخ می‌دهد، آن چیز تیره‌رنگ می‌شود و در طرف مقابل، رقیق کردن منجر به کم‌تر شدن رنگ می‌شود. این پدیده را فراوان در زندگی روزمره مشاهده می‌کنیم. مثلاً اگر در شیر آب بریزیم و آن را رقیق کنیم، رنگ آن از سفیدی به سمت بی‌رنگی حرکت می‌کند. یا هرچه غلظت خاک در آب بیشتر باشد، آب تیره‌تر می‌شود. این‌ها مثال‌هایی است که یک انسان در بیش از هزار سال پیش با آن مواجه بوده است. لذا تعجبی ندارد که تیرگی ابرها را نیز حمل بر غلیظ‌تر

[1] هارون یحیی. ***اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنالوژی معاصر***. ص ۵۵.

بودن آن‌ها بکند؛ گویی که ابرها متراکم شده‌اند. طبیعتاً امر غلیظ و متراکم (به نسبت) سنگین هم هست.

با توجه به این دو احتمال، هیچ قطعیتی در اعجازی که یحیی به این آیه نسبت می‌دهد وجود ندارد.

۱۳- یکی دیگر از آیاتی که به اعجاز علمی شهرت یافته، آیه‌ی زیر است:

﴿أَ يَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ (۳) بَلى قادِرِينَ عَلى أَنْ نُسَوِّيَ بَنانَهُ (۴)﴾[۱]

«آیا انسان می‌پندارد که استخوان‌هایش را جمع‌آوری نخواهیم کرد؟! (۳) آری، بر مرتب کردن (سر) انگشتانش توانائیم. (۴)»

معرفت می‌نویسد:

«این آیه در مقام تحدی است و به معجزه‌ای بزرگ در تنظیم خطوط سرانگشتان و بازآفرینی آن بر صورت نخستش دلالت می‌کند؛ معجزه‌ای که بزرگ‌تر از احیای استخوان‌های فسیل‌شده است. راز این پدیده بیش از هزار سال پس از نزول آیه شناخته شد؛ آنگاه‌که بشر کشف کرد هر انسان اثرانگشتی خاص دارد که بر سرانگشتانش ترسیم گردیده است؛ به‌گونه‌ای که از آغاز آفرینش حضرت آدم، حتی در دوقلوها، هرگز دو نفر پیدا نمی‌شوند که اثرانگشتی همانند داشته باشند. شگرفی این راز در درجه‌ی نخست، در آفرینش آن است، سپس در اشاره‌ی

---

[۱] قیامت: ۳ و ۴.

قرآن بدان. بس منزه و والاست او که توانی چنین عظیم و بیانی چنین شگرف دارد.»[۱]

نقد:

۱۳–۱– در اینجا قرآن از لفظ «سرانگشتان» استفاده می‌کند. این درست است که مردم صدر اسلام اطلاعی از منحصربه‌فرد بودن خطوط سرانگشت هر فرد نداشتند، اما مطمئناً با نگاه کردن به سرانگشتان خود، متوجه وجود چنین خطوطی شده بودند. پس اگر قرآن قصد اشاره به این خطوط را داشت، می‌توانست چیزی شبیه به این بگوید: «آری، بر مرتب کردن خطوط (سر) انگشتانش تواناییم.» این معنا مشکلی در فهم آیه ایجاد نمی‌کرد، بلکه حتی شاید به لحاظ بیانی آن را نزد عرب صدر اسلام ارزشمندتر نیز می‌کرد. زیرا در این حالت – با توجه به اینکه ساختن خطوط سرانگشت، که ظریف‌تر از خود سرانگشت است، کاری دشوارتر به نظر می‌رسد – قرآن ادعای بزرگ‌تری را مطرح کرده بود.

۱۳–۲– اساساً به دلیلی فکر می‌کنم که این آیه ارتباطی با آنچه ما امروز اثرانگشت می‌خوانیم ندارد. در آیه‌ی ۳ سوره‌ی قیامت، از انسانی صحبت می‌کند که گویا نسبت به گردآمدن استخوان‌هایش تردید دارد: «آیا انسان می‌پندارد که استخوان‌هایش را جمع‌آوری نخواهیم کرد؟!» خداوند در پاسخ به این فرد، کوچک‌ترین استخوان بدن انسان را که از بیرون قابل‌رؤیت است، و همانا استخوان سرانگشتان است، مثال می‌زند؛ به

---

[۱] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۲۳۵. همچنین ن. ک: هارون یحیی. ***اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنالوژی معاصر***. ص ۸۹.

این معنا که ما حتی قادریم آن کوچک‌ترین استخوان را هم احیا کنیم. به عبارتی، قرآن احیای کوچک‌ترین استخوان را مطرح می‌کند تا به‌طور طبیعی احیای استخوان‌های بزرگ‌تر که از ظرافت کمتری برخوردارند نیز فهمیده شود. پس به‌واسطه‌ی وجود این تفسیر احتمالی، این آیه فاقد اعجاز علمی است.

۱۴– یکی دیگر از مشهورترین آیات راجع به اعجاز علمی قرآن آیه‌ی زیر است:

﴿اللَّهُ الَّذي رَفَعَ السَّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلٌّ يَجْري لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآياتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾[1]
«خدا کسی است که آسمان‌ها را، بدون ستون‌هایی که آن‌ها را ببینید، برافراشت؛ سپس بر تخت (جهانداری) تسلّط یافت؛ و خورشید و ماه را رام ساخت، هرکدام تا سرآمد معیّنی روانند. به تدبیر کارها پرداخت؛ آیات (و نشانه‌های خود) را شرح می‌دهد؛ تا شاید شما به ملاقات پروردگارتان یقین پیدا کنید. (۲)»

در مورد این آیه، بخشی که می‌گوید: ﴿اللَّهُ الَّذي رَفَعَ السَّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها﴾، یعنی «خدا کسی است که آسمان‌ها را، بدون ستون‌هایی که آن‌ها را ببینید، برافراشت» محل بحث ماست. معرفت و مکارم شیرازی این آیه را ناظر بر قانون جاذبه‌ی عمومی دانسته، ذیل این عنوان آورده‌اند. به این معنا که نیروی گرانش میان اجرام کیهانی علت پابرجایی وضع کنونی جهان است. معرفت می‌نویسد:

[1] رعد: ۲.

> «این همان قانون جاذبه‌ی عمومی است و تأثیری دوسویه با نیروی رانشی دارد که درنتیجه، سکان آسمان و زمین را نگاه می‌دارد تا منحرف نشوند... دانش به این حقیقت دست یافته است که اجسام به نسبت جرم خود، یکدیگر را جذب می‌کنند. این نیرو سبب می‌شود که خورشید زمین را نگه دارد و زمین دور آن بگردد... همین‌گونه است دیگر ستارگان در دیگر منظومه‌ها و نیز سایر منظومه‌ها در کهکشان‌های دیگر؛ بلکه همه‌ی کهکشان‌ها در گستره‌ی نامتناهی فضا.»[۱]

مکارم شیرازی نیز می‌نویسد: «آیا تعبیری روشن‌تر و رساتر از "ستون نامرئی" در افق ادبیات آن روز برای ذکر نیروی جاذبه پیدا می‌شد»؟[۲]

نقد:

۱۴-۱- چنانکه پیش‌تر در چند موضع متذکر شدم، اساساً در علم جدید چیزی به نام «آسمان» وجود ندارد تا بخواهد به‌وسیله‌ی چیزی برافراشته شود، خواه اطلس در اساطیر یونان باشد، خواه ستون‌های نامرئی قرآن.

۱۴-۲- افراشته بودن آسمان بر فراز ستون‌های نامرئی، ازقضا بیش از آنکه با نجوم جدید سازگار باشد، با هیئت بطلمیوسی همخوانی دارد. در هیئت بطلمیوسی، زمین در

---

[۱] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۱۷۰.

[۲] ناصر مکارم شیرازی. ***قرآن و آخرین پیامبر***. ص ۱۷۰.

مرکز قرار دارد و افلاک کرویِ تو در تو در اطراف آن واقع شده‌اند. در این نگاه به کیهان، کاملاً ممکن است کسی تصور کند که افلاک به‌واسطه‌ی ستون‌هایی که دیده نمی‌شوند دور زمین معلق مانده‌اند و روی زمین و یکدیگر سقوط نمی‌کنند. لذا این آیه که به‌عنوان یکی از مشهورترین مصادیق اعجاز علمی قرآن شناخته می‌شود، به‌سادگی با توسل به علم زمان نزول، یعنی هیئت بطلمیوسی، قابل‌فهم و تفسیر است.

۱۵– یکی از آیاتی که آن را به‌عنوان اعجاز علمی قرآن گرفته‌اند آیه‌ی زیر است:

﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّما يَصَّعَّدُ فِي السَّماءِ كَذلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذينَ لا يُؤْمِنُونَ﴾[1]
«و هر کس را که خدا بخواهد راهنمایيش کند، سینه‌اش را برای (پذیرش) اسلام می‌گشاید؛ و هر کس را که بخواهد (به خاطر اعمالش) در گمراهی‌اش وانهد، سینه‌اش را تنگِ تنگ می‌کند، گویا می‌خواهد در آسمان بالا برود؛ این‌گونه خدا پلیدی را بر کسانی که ایمان نمی‌آورند قرار می‌دهد.»

قسمتی از این آیه که موردتوجه اعجازباوران قرارگرفته، بخش زیر است:

﴿وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّما يَصَّعَّدُ فِي السَّماءِ﴾
«و هر کس را که بخواهد (به خاطر اعمالش) در گمراهی‌اش وانهد، سینه‌اش را تنگِ تنگ می‌کند، گویا می‌خواهد در آسمان بالا برود.»[2]

---

[1] انعام: ۱۲۵.
[2] ترجمه‌های دیگر:

معرفت می‌نویسد:

«يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّماءِ. چنین شخصی بسان کسی است که به سبب قرار گرفتن در ارتفاعات بالایی جو [که رقیق‌تر است] احساس تنگی نفس می‌کند و زندگی بر او دشوار شده است؛ نه آنکه تشبیه به کسی باشد که می‌کوشد به آسمان پرواز کند و به سبب ناتوانی، احساس تنگی در سینه می‌کند.»

مکارم شیرازی می‌نویسد:

«امروز ثابت شده که هوای اطراف کره زمین در نقاط مجاور این کره کاملاً فشرده و برای تنفس انسان آماده است، اما هرقدر به طرف بالا حرکت کنیم هوا رقیق‌تر و میزان اکسیژن آن کمتر می‌شود به حدی که اگر چند کیلومتر از سطح زمین به طرف بالا (بدون ماسك اکسیژن)

الهی قمشه‌ای: و هر که را خواهد گمراه نماید (به حال گمراهی واگذارد) دل او را از پذیرفتن ایمان تنگ و سخت گرداند که گویی می‌خواهد از زمین بر فراز آسمان رود.
انصاریان: و کسی را که [به خاطر لجاجت و عنادش] بخواهد گمراه نماید، سینه‌اش را چنان تنگ می‌کند که گویی به‌زحمت در آسمان بالا می‌رود.
فولادوند: و هر که را بخواهد گمراه کند دلش را سخت تنگ می‌گرداند چنانکه گویی به‌زحمت در آسمان بالا می‌رود.

حرکت کنیم تنفس کردن برای ما هرلحظه مشکل و مشکل‌تر می‌شود و اگر به پیشروی ادامه دهیم تنگی نفس و کمبود اکسیژن سبب بیهوشی ما می‌گردد. بیان این تشبیه در آن روز که هنوز این واقعیت علمی به ثبوت نرسیده بود در حقیقت از معجزات علمی قرآن محسوب می‌گردد.»[1]

نقد:

۱۵-۱- اگر ﴿كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾ را اشاره به نفس‌تنگی به معنای فیزیولوژیک کلمه بدانیم، باید بپذیریم که معنای «ضیق صدر» نیز تنگی نفس به معنای واقعی و فیزیولوژیک کلمه است؛ درست مثل کسی که به طبقات بالای جو می‌رود و دچار کمبود اکسیژن می‌شود. اما اگر این معنا را بپذیریم، باید بگوییم که مشرکان و دشمنان اسلام به‌واسطه‌ی گمراهی‌شان، بر روی زمین دچار مشکل تنگی نفس به معنای فیزیولوژیک کلمه بوده‌اند و هستند. این ادعایی است که به روشنی نادرست است.

اگر باورمندان به اعجاز علمی این آیه بگویند منظور از «ضیق صدر» نه تنگی نفس، بلکه کوردل شدن (یا معانی مشابه) است، آنگاه باید به ایشان گفت تمام بار اعجاز این آیه در این است «ضیق صدر» را به معنا تنگی نفس واقعی بگیریم تا با کسی که به آسمان می‌رود مناسبت پیدا کند؛ وگرنه اگر آیه را این‌گونه معنا کنیم که: «هر کس را که بخواهد گمراه کند کوردلش می‌سازد، گویا می‌خواهد در آسمان بالا رود»، هیچ مناسبتی میان صدر و ذیل این قسمت از آیه وجود نخواهد داشت.

[1] ناصر مکارم شیرازی. ***تفسیر نمونه***. ذیل آیه‌ی ۱۲۵ سوره‌ی انعام.

۱۵–۲– در این آیه، هر معامله‌ای که با «ضیق صدر» انجام دهیم، باید با «شرح صدر» نیز انجام دهیم؛ زیرا این دو در تقابل با یکدیگر ذکر شده‌اند. با این وصف، ازآنجایی‌که «شرح صدر» نقطه‌ی مقابل «ضیق صدر» است، پس معنای آن – طبق تفسیر باورمندان به اعجاز علمی این آیه – باید باز شدن نفس باشد. اما چه معنایی دارد که بگوییم کسی به‌واسطه‌ی هدایت شدن نفَسش، به معنای فیزیولوژیک کلمه، باز می‌شود؟ این تعبیر بی‌معنا است.

ب)

در این بخش انتساب معجزات علمی‌ای به قرآن را بررسی می‌کنم که باور به آن‌ها نه‌تنها عقل‌پذیر نیست، بلکه پذیرش آن‌ها به‌عنوان معجزه‌ی علمی موجب اعجاب است.

۱۶– محمدحسین طباطبایی در کتاب ***اعجاز قرآن***[1] بیان می‌کند که قرآن با پیش‌بینی وجود موجودات زنده در سایر کرات، دست به اعجاز علمی زده است. در این کتاب آمده:

> «بشر امروزی در پستی‌ها و بلندی‌های کرات بالا – به جستجو موجود زنده پرداخته و تاکنون اطلاعات قانع‌کننده‌ای به دست نیاورده است، درصورتی‌که قرآن کریم ۱۵ قرن پیش، به‌صراحت از وجود موجودات

---

[1] این کتاب اثر مستقلی از طباطبایی نیست؛ بلکه جمع‌آوری دیدگاه‌های او راجع به اعجاز قرآن از خلال سایر آثار اوست که توسط «بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی» منتشر شده.

زنده در کرات بالا چنین خبر داده است: "از نشانه‌های قدرت خدا، آفرینش آسمان و زمین و پراکندن جنبنده در آن دو می‌باشد [﴿وَ مِنْ آياتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَثَّ فيهِما مِنْ دابَّةٍ وَ هُوَ عَلى جَمْعِهِمْ إِذا يَشاءُ قَديرٌ﴾[1]].»[2]

نقد:

غیرقابل‌قبول بودن این قول روشن است. وقتی هنوز بشر نتوانسته با کشف موجودات فضایی صدق این آیه را روشن کند، از کجا مشخص است که این آیه حامل محتوایی صادق است تا بتوانیم آن را معجزه قلمداد کنیم؟ درست مثل این است که شخصی بر سر برد تیم ورزشی مورد علاقه‌اش شرط ببندد، آنگاه پیش از آنکه بازی انجام شود، از طرف مقابل بخواهد مبلغ شرط را به او پرداخت کند.

اما نقد فنی‌تر به این آیه آن است که معلوم نیست منظور از «سماوات» چیزی ورای جو اطراف زمین باشد. البته ظاهر «سماوات» که جمع است، یعنی «آسمان‌ها» پذیرش این‌که منظور صرفاً جو اطراف زمین باشد را کمی دشوار می‌کند؛ اما ذکر نکته‌ای می‌تواند این امر را قابل‌پذیرش کند. طباطبایی در تفسیر آیه‌ی ۱۲ سوره‌ی طلاق که می‌گوید:

﴿اللَّهُ الَّذي خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾

«خدا کسی است که هفت آسمان را آفرید، و از زمین (نیز) همانند آن‌ها را.»

---

[1] شوری: ۲۹.

[2] محمدحسین طباطبایی. ***اعجاز قرآن: رساله‌ای درباره‌ی معجزه***. ص ۱۵.

وی وجوه ممکنی را برشمارده، می‌گوید:

«از ظاهر جمله ﴿وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ برمی‌آید که مراد از "مثل" مثلیت عددی است، یعنی همان‌طور که آسمان هفت‌تا است، زمین هم مثل آن هفت‌تا است، حال باید دید منظور از هفت‌تا زمین چیست؟... سوم اینکه بگوییم منظور از زمین‌های هفتگانه اقلیم‌ها و قسمت‌های هفتگانه روی زمین است، که (علمای جغرافی قدیم) بسیط زمین را به هفت قسمت (و یا قاره) تقسیم کرده‌اند.»[1]

مشابه همین معنا را طبرسی از ابن عباس نقل می‌کند:

«ابو صالح از ابن عبّاس روایت کرده که آن هفت زمین است که بعضی بالای بعض دیگر نیست، دریاها آن‌ها را از هم جدا و تمام آن‌ها را آسمان سایبانی می‌کند.»[2]

این دو تفسیر نشان می‌دهد که می‌توان زمین‌های هفتگانه را سطوح مختلف زمین، مثل قاره‌ها، بر روی پوسته‌ی بیرونی کره زمین در نظر گرفت. حال با استفاده از این تفسیر، می‌توان گفت منظور از «سماوات» هم می‌تواند بخش‌های مختلف جو زمین باشد

---

[1] سید محمدحسین طباطبایی. ***ترجمه‌ی تفسیر المیزان***. ذیل آیه‌ی ۱۲ سوره‌ی طلاق.

[2] طبرسی. ***ترجمه‌ی مجمع‌البیان***. ذیل آیه‌ی ۱۲ سوره‌ی طلاق.

(مثلاً جو بالای هر قاره را یک آسمان به‌حساب آورد) و به‌این‌ترتیب منظور از وجود جنبنده در «سماوات»، پرندگانی هستند که در بخش‌های مختلف جو زمین در پروازند، نه موجودات فضایی.

۱۷– آیه‌ی دیگری که راجع به آن ادعای اعجاز علمی شده، این آیه است:

﴿الَّذي خَلَقَ فَسَوَّى (۲) وَ الَّذي قَدَّرَ فَهَدى (۳) وَ الَّذي أَخْرَجَ الْمَرْعى (۴) فَجَعَلَهُ غُثاءً أَحْوى (۵)﴾[1]

«(همان) کسی که آفریده و مرتّب کرد، (۲) و کسی که معین کرد و رهنمون ساخت، (۳) و کسی که گیاه را بیرون آورد، (۴) سپس آن را خاشاکی تیره‌گون قرار داد. (۵)»

هارون یحیی این آیه را به تشکیل نفت ربط داده، می‌نویسد:

> «سه نکته‌ی متذکره در آیات دوم تا چهارم معادل با مراحل تشکل پطرول [=نفت] است. به‌گمان اغلب، لغت "المرعی" یعنی علفزار، اشاره به مواد عضوی اولیه برای تشکیل پطرول باشد. لغت دوم قابل‌توجه "احوی" است که به معنی سبزی سیاهی‌دار یا سیاه سبزگونه می‌باشد. این لغت می‌تواند مواد فضله‌ی باقی‌مانده از پوسیدن نباتات را توضیح کند که در زیر زمین سیاه شده می‌رود. و این کلمه توسط کلمه "غثاء" توصیف می‌شود که به معنی بقایای گیاه قطع شده، نباتات آمده با آبخیزی (گیاه‌های قطع شده و دور انداخته شده،

[1] اعلی: ۵-۲.

آشغال و برگ‌های توأم با کف) می‌باشد. همچنان می‌تواند معنی موادی که توسط آبخیزی آورده شده یا استفراغ کرده یا از زمین برآمده را بدهد. در حقیقت پطرول تراوش نموده از زمین نیز به قسم یک ماده سیاه سبزگونه کف‌دار نمودار می‌شود. پس می‌بینیم که کلمه "غثاء احوی" چقدر خردمندانه در این آیه به کار رفته است.»[1]

نقد:

این توضیح هارون یحیی البته می‌تواند درست باشد، اما به نوعی لقمه را دور سر گرداندن است. درست مانند اینکه شکستن گلدان در حیاط را به‌جای آنکه به گربه نسبت دهیم، به یک سازمان مخفی که به قصد جاسوسی از خانواده‌ی ما وارد خانه شده، ربط بدهیم. ظاهر آیات فوق به‌سادگی اشاره به چرخه‌ی زاد و مرگ می‌کند؛ به فناپذیری دنیا که همه در دست خداست و این مضمون یگانه‌ای در قرآن نیست:

﴿اللَّهُ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَ شَيْبَةً يَخْلُقُ ما يَشاءُ وَ هُوَ الْعَليمُ الْقَديرُ﴾[2]

«خدا کسی است که شما را از کم‌توانی آفرید؛ سپس بعد از کم‌توانی، نیرویی قرارداد، آنگاه بعد از نیرو (مندی) کم‌توانی و پیری قرارداد؛ (خدا) آنچه را بخواهد می‌آفریند، و او دانا [و] تواناست.»

[1] هارون یحیی. ***اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنالوژی معاصر***. ص ۴۳.

[2] روم: ۵۴.

لذا تفسیر هارون یحیی را باید یک تفسیر غریب به‌حساب آورد، خصوصاً اینکه سیاه شدن گیاه در اثر آفتاب و مرگ آن، امری رایج است که در روزمره کراراً مشاهده می‌شود، و نیازی نیست این سیاهی را به سیاهی نفت ارتباط دهیم تا آیه مفهوم شود.

۱۸– هارون یحیی با ذکر چند نمونه از قرآن مدعی می‌شود که مفهوم نسبیت زمان که در اوایل قرن بیستم توسط اینشتین معرفی شد، در قرآن ذکر شده است[۱]:

﴿وَ یَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذابِ وَ لَنْ یُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَ إِنَّ یَوْماً عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّون﴾[۲]

«و از تو می‌خواهند که در عذاب شتاب ورزی؛ و خدا از وعده‌اش تخلّف نمی‌ورزد. و در حقیقت نزد پروردگارت، یك روز، همانند هزار سال است از آنچه می‌شمارید.»

﴿تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ خَمْسينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾[۳]

«فرشتگان و روح در روزی که مقدارش پنجاه هزار سال است به سوی او بالا می‌روند.»

نقد:

آیه‌ی اول راجع به اندازه‌ی روز نزد پروردگار در قیاس با روز انسانی صحبت می‌کند. ما اطلاعات ناچیزی راجع به ماهیت خود خداوند داریم، تا چه رسد به ماهیت روز نزد او. اساساً معلوم نیست این روز استعاری است یا غیراستعاری (چراکه در تعریف بشری،

---

[۱] هارون یحیی. ***اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنالوژی معاصر***. ص ۴۴.

[۲] حج: ۴۷.

[۳] معارج: ۴.

روز در هر سیاره مساوی است با یک دور گردش وضعی آن سیاره.) لذا ربط دادن این آیه‌ی مبهم به نسبیت حقیقتاً متهورانه است.

در مورد آیه‌ی دوم هم وضع به همین شکل است، ولی از جهتی دیگر. این بار صحبت از قیامت است. روز قیامت همان‌قدر برای ما مبهم است که روز نزد پروردگار. لذا ما نه ظرف وقوع آن روز را می‌دانیم، نه کیفیتش را. پس قاعدتاً نمی‌توانیم آن را به این سادگی به مقوله‌ای این جهانی، یعنی نسبیت، ربط دهیم.

۱۹– اعجاز علمی بعدی که هارون یحیی به آن اشاره می‌کند آیات زیر است:

﴿کَلاَّ لَئِنْ لَمْ یَنْتَهِ لَنَسْفَعاً بِالنَّاصِیَةِ (۱۵) ناصِیَةٍ کاذِبَةٍ خاطِئَةٍ (۱۶)﴾[1]

«هرگز چنین نیست، اگر پایان ندهد حتماً زمام (او را) می‌گیریم و می‌کشیم، (۱۵) (همان) زمام (شخص) دروغ‌گوی خطاکار را! (۱۶)»

وی می‌نویسد:

> «کلمه ﴿ناصیة کاذبة خاطئة﴾ در این آیه بسیار جالب است. تحقیقات امروزی نشان می‌دهد که قسمت پیشانی دِماغ (Prefrontal) مسئولیت تنظیم وظایف مخصوصی را دارد. این وظایف که چهارده صد سال قبل در قرآن اشاره شده بود، صرف شصت سال پیش توسط

---

[1] علق: ۱۵ و ۱۶.

علما دانسته شد. کتابی به نام اساسات آناتومی و فیزیولوژی چنین مینگارد: "تشویق و پیش‌بینی‌ها برای اتخاذ یک تصمیم در قسمت قدامی قشر دِماغ صورت می‌گیرد (Prefrontal area, frontal lobe) و در همین محلِ دِماغ، مرکز اعمال تهاجمی موقعیت دارد." پس همین پیشانی محل پلان‌گذاری، تحریکات و آغاز برخورد خوب یا بد و گفتن راست و دروغ است. مطمئناً که آیات فوق دقیقاً به همین محل دِماغ اشاره دارد که جدیداً در شصت سال اخیر کشف شده است.»[1]

نقد:

برفرض درستی بیانات آناتومیک یحیی راجع به کارکرد مغز، موی پیشانی غیر از مغز است و صرف قرابت مکانی موجب نمی‌شود یکی را به‌جای دیگری بگیرند. ضمن اینکه ظاهراً منظور از گرفتن موی پیشانی اصلاً ارتباطی با این مسئله ندارد، بلکه گرفتن موی پیشانی به جهت تحقیر و استخفاف است. طبرسی می‌نویسد: «پس در گرفتن به موی پیشانی و جلوی سر اهانت و استخفاف است.»[2] همچنین مکارم شیرازی می‌نویسد: «"ناصیة" موی پیش سر است، و گرفتن ناصیه در جایی گفته می‌شود که بخواهند کسی را با ذلت و خواری به‌سوی کاری برند.»[3]

۲۰– آیه‌ی بعدی که هارون یحیی آن را معجزه‌ی علمی می‌داند، آیه‌ی زیر است:

---

[1] هارون یحیی. ***اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنالوژی معاصر***. ص ۶۶.

[2] طبرسی. ***ترجمه‌ی مجمع‌البیان***. ذیل آیه‌ی ۱۵ سوره‌ی علق.

[3] ناصر مکارم شیرازی. ***تفسیر نمونه***. ذیل آیه‌ی ۱۵ سوره‌ی علق.

﴿وَ اذْكُرْ عَبْدَنا أَيُّوبَ إِذْ نادى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطانُ بِنُصْبٍ وَ عَذابٍ (۴۱) ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هذا مُغْتَسَلٌ بارِدٌ وَ شَرابٌ (۴۲)﴾[1]

«و یاد کن بنده ما ایّوب را، هنگامی که پروردگارش را ندا داد: که شیطان به من رنج و عذابی رساند! (۴۱) (به او گفتیم:) پای خود را (بر زمین) بکوب؛ این (چشمه) آبی سرد و نوشیدنی است. (۴۲)»

یحیی می‌نویسد:

«الله (ج) در وقت مریضی به ایوب توصیه پای‌کوبی می‌نماید که اشاره به ورزش است. در اثر ورزش خصوصاً حرکت پاها جریان خون بهتر شده و مقدار کافی آکسیجن [=اکسیژن] به حجرات [=سلول‌ها] بدن می‌رسد. پس شخص نیرومندتر شده و به‌آسانی مواد مضره را از بدن دفع می‌کند. مقاومت در مقابل میکروب‌ها بیشتر می‌شود. مردمانی که ورزش می‌کنند رگ‌های فراخ‌تر و پاک دارند که این خود از بندش رگ‌ها، امراض قلبی و سایر امراض جلوگیری می‌کند... نوشیدن آب برای تمام اعضای بدن مفید است. فعالیت بسیاری از

[1] ص: ۴۱ و ۴۲.

اعضای بدن مثل غدوات عرق‌ساز، معده، روده‌ها، گرده‌ها و جلد مستقیماً مربوط به مقدار آب نوشیدنی روزانه می‌باشد.»[۱]

نقد:

اولاً، معلوم نیست که یحیی چگونه پای بر زمین کوبیدن را مصداق ورزش می‌داند. اگر کسی گوشه‌ای بایستد و صرفاً پایش را به زمین بکوبد آیا می‌گوییم او در حال ورزش کردن است؟ ثانیاً، در آیه گفته نشده چند بار پایت را به زمین بکوب. لذا ممکن است ایوب تنها یک مرتبه پا بر زمین کوبیده باشد. ضمن اینکه بعید است بیماری‌ای که ایوب به خاطر آن شکایت به خدا می‌برد، ناشی از کمبود نوشیدن آب باشد. ظاهراً در اینجا معجزه‌ای رخ داده و با کوبیدن پا بر زمین چشمه‌ی شفابخشی از زمین جوشیده که امراض ایوب را شفا داده است. ابوالفتوح رازی می‌نویسد:

«ارْكُضْ بِرِجْلِكَ، یعنی، پای در زمین زن. هذا مُغْتَسَلٌ، اینجا محذوفی هست، تقدیر آنکه: فرکض رجله الأرض فاخرجنا له عینا و قلنا له. هذا مُغْتَسَلٌ بارِدٌ وَ شَرابٌ، او پای در زمین زد چنانکه گفتند او را: ما چشمه سرد عذب بیرون آوردیم. و گفتیم: این غسل‌گاهی است از آب سرد و شرابی است تو را. از اینجا غسل کن و بازخور. او از آنجا غسل کرد و هر رنجی که بر بیرون او بود همه زایل شد و بازخورد، هر رنجی که در اندرون او بود همه زایل شد.»[۲]

---

[۱] هارون یحیی. ***اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنالوژی معاصر***. ص ۱۰۳.

[۲] ابوالفتوح رازی. ***روض الجنان و روح الجنان فی تفسیرالقرآن***. ذیل آیه‌ی ۴۲ سوره‌ی ص.

ج)

در این قسمت جدی‌ترین مدعیات مربوط به اعجاز علمی قرآن را برسی می‌کنم. جدی بودن این مدعیات هم به‌واسطه‌ی بالاتر بودن میزان اقناع‌کنندگی آن‌هاست، هم به این دلیل که مدعیان اعجاز علمی قرآن با تفصیل بیشتری به آن‌ها پرداخته‌اند.

۲۱– مراحل رشد جنین

گزاف نیست اگر بگوییم بحث مراحل رشد جنین در رحم مادر مهم‌ترین شاهدی است که باورمندان به اعجاز علمی قرآن، در دفاع از این نوع اعجاز مطرح کرده‌اند. برای مثال، ٦۰ صفحه از کل مباحث مربوط به اعجاز علمی در مجلد ششم ***ترجمه‌ی التمهید*** به این بحث اختصاص یافته؛ حال‌آنکه جاذبه‌ی عمومی تنها در ۸ صفحه توضیح داده شده است. اما مدعای اصلی دراین‌باره چیست؟ آیات مختلفی به مراحل رشد جنین اشاره دارند:

﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسانُ مِمَّ خُلِقَ (۵) خُلِقَ مِنْ ماءٍ دافِقٍ (۶) يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ التَّرائِبِ (۷)﴾[1]

«پس انسان باید بنگرد که از چه چیز آفریده شده است؟! (۵) از آبی جهنده آفریده شده است، (۶) آبی که از میان پشت و (دو استخوان) پیش (مرد) بیرون می‌آید. (۷)»

---

[1] طارق: ۷–۵.

«إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ.»[۱]
«در حقیقت ما انسان را از آب اندك سیّال مخلوط آفریدیم.»
(اشاره به مرکب بودن نطفه از اسپرم و تخمک.)[۲]

اما اصلی‌ترین آیه‌ای که به‌عنوان شاهد اعجاز قرآن در زمینه‌ی جنین‌شناسی مطرح می‌شود و من در اینجا صرفاً به آن می‌پردازم، آیه‌ی زیر است:

﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظاماً فَكَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِين﴾[۳]
«سپس آب اندك سيّال را به‌صورت [خون بسته] آویزان آفریدیم، و [خون بسته] آویزان را به‌صورت (چیزی شبیه) گوشت جویده شده آفریدیم، و گوشت جویده شده را به‌صورت استخوان‌هایی آفریدیم؛ و بر استخوان‌ها گوشتی پوشاندیم؛ سپس آن را به‌صورت آفرینش دیگری پدید آوردیم؛ و خجسته باد خدا، که بهترین آفرینندگان است.»

برخی (مانند رضایی اصفهانی، مشکینی و مکارم شیرازی) در ترجمه‌ی این آیه، «مُضْغَةً» را به «گوشت جویده شده» ترجمه کرده‌اند. این تعبیر برای کسانی که این آیه را معجزه می‌دانند، دارای اهمیت است.

از نظر من، برای اینکه آیه‌ی اخیر را اعجاز علمی قرآن بدانیم، باید دست‌کم دو مطلب را فرض بگیریم:

---

[۱] انسان: ۲.

[۲] رضا افضلی. ***قرآن، علم، اعجاز***. ص ۸۸.

[۳] مؤمنون: ۱۴.

فرض اول: مراحل توضیح داده شده در آیه‌ی بالا مربوط به مراحل بسیار اولیه‌ی رشد جنین است که با چشم غیرمسلح قابل‌تشخیص نیست؛ در غیر این صورت، اعراب عصر نزول به واسطه‌ی مطالعه‌ی جنین‌های سقط‌شده امکان اطلاع از وضع جنین را داشته‌اند. گفته شده شخصی از پروفسور کیث مور پرسید:

> «شما فکر نمی‌کنید که عرب‌ها ممکن است این چیزها، یعنی توصیفات جنین، ظاهر آن و چگونگی تغییرات و رشدش را می‌دانسته‌اند؟ ممکن است در میان آن‌ها دانشمندانی بوده باشند و آنان از پاره شدن (شکم زنان) و یا کالبدشکافی تصادفی و بررسی آن‌ها به این اطلاعات دست یافته باشند؟ پروفسور فوراً در جواب او گفت: شما ممکن است نکته‌ی مهمی را فراموش کرده باشید. تمام اسلایدها و نیز تصویرهایی از جنین که به‌صورت فیلم نمایش داده شدند، از تصاویر میکروسکوپی گرفته شده‌اند... اینکه کسی چهارده قرن پیش تلاش نموده باشد که مطالبی درباره‌ی جنین‌شناسی کشف کند، مهم نیست؛ مهم این است که آن‌ها هرگز نمی‌توانسته‌اند چنین چیزهایی را ببینند.»[1]

---

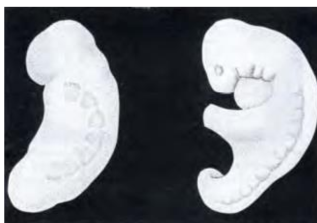
[1] رضا افضلی. ***قرآن، علم، اعجاز***. ص ۸۲. در این‌گونه موارد، اعجازباوران سعی می‌کنند نشان دهند که دانشمندان غربی تا چه حد تحت تأثیر قرآن و اسلام قرارگرفته‌اند. افضلی می‌نویسد: «او [کیث مور] از یافته‌های خود دراین‌باره چنان شگفت‌زده شد تا جایی که متن کتاب‌ها و رساله‌های خود را تغییر داد. او عملاً در چاپ دوم یکی از کتاب‌هایش تحت عنوان ***قبل از تولد*** در موضوع

تاریخ جنین‌شناسی مواردی را گنجاند که در چاپ اول وجود نداشت زیرا این موارد را بعد از تحقیق در آیات قرآن یافته بود.» (رضا افضلی. ***قرآن، علم، اعجاز***. ص ۸۰) بااینکه صدق مدعای افضلی اهمیتی برای بحث ما ندارد، صرفاً از سر کنجکاوی کتاب‌های کیث مور را بررسی کردم. در ادیشن نهم کتابی تحت عنوان ***Before We Are Born*** که ظاهراً کتاب مورداشاره‌ی افضلی است، حتی یک بار هم واژه‌ی قرآن (Quran) یا اسلام (Islam) ذکر نشده است (البته افضلی صحبت از چاپ دوم می‌کند). اما در کتابی دیگر، ***The Developing Human: Clinically Oriented Embryology***،که مور با همکاری جمعی دیگر نگاشته، در حد یک پاراگراف، ضمن تاریخ جنین‌شناسی به قرآن اشاره شده و آمده: «رشد علم در قرون‌وسطی کند بود، اما معدودی از تحقیقات برجسته‌ی جنین‌شناسی که در این دوره انجام‌گرفته‌اند، برای ما شناخته‌شده است. در قرآن، کتاب مقدس اسلام (قرن هفتم میلادی) گفته شده که انسان از مخلوطی از ترشحات مرد و زن تولید می‌شود. [نیز] چند ارجاع راجع به تولید انسان از نطفه انجام گرفته است. همچنین گفته شده که ارگانیسم حاصله، ۶ روز پس از آغازش، مانند دانه‌ای در رحم مستقر می‌شود. ارجاعی نیز به شکل زالو- مانند جنین اولیه انجام می‌شود. گفته شده که جنین بعداً شبیه "جسم جویده" می‌شود.» (Moore, Keith. L. and others. ***The Developing Human: Clinically Oriented Embryology.*** p 5) البته باید توجه داشت که همین وصف مختصر هم تا حد زیادی حاصل بدفهمی مور از قرآن است، زیرا نه شکل زالو-مانند، و نه جسم جویده بودن، از قطعیات تفسیری آیه‌ی ۱٤ سوره‌ی مؤمنون نیست، درحالی‌که ترجمه‌ی انگلیسی مورد ارجاع کیث مور بر اساس این تعابیر انجام گرفته: «Then of that leech-like structure, We made a chewed lump» (Moore, Keith. L. “A Scientist's Interpretation of References to Embryology in the Qur'an”, p 16) یعنی «آنگاه از آن ساختار زالو-مانند آن جسم جویده شده را ساختیم.» با توجه به این مطالب، ظاهراً کیث مور چندان هم تحت تأثیر اطلاعات قرآن راجع به جنین‌شناسی قرار نگرفته است. البته مور مقاله‌ای دوصفحه‌ای هم با عنوان “A Scientist's Interpretation of References to Embryology in the Qur'an” نگاشته که در آن به شباهت جنین ابتدایی به زالو اشاره و اظهار شگفتی کرده که در نبود میکروسکوپ در قرآن چنین توصیفی آمده است.

فرض دوم: مراحل رشد جنین که در این آیه توضیح داده شده، مطابق با واقع است.



بالا: تصویر یک زالو
پایین: تصویر جنین ۲۴ روزه‌ی انسان



چپ: مدل خمیری جنین انسان که ظاهری مانند گوشت جویده شده دارد.
راست: تصویر جنین ۲۸ روزه‌ی انسان که چندین بندِ مهره‌مانند که شبیه اثر دندان در مدل سمت چپ است را نشان می‌دهد.

منبع تصاویر: (Keith Moore. "A Scientist's Interpretation of References to Embryology in the Qur'an". p 16)

نکته‌ای که لازم به تذکر است، این است که هیچ‌کدام از ۳۱ مترجم قرآن به زبان فارسی که در نرم‌افزار «جامع التفاسیر نور» (تهیه‌شده توسط مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی) فهرست شده اند، «علقه» را به «زالو» ترجمه نکرده‌اند، بلکه اکثراً به «خون بسته» و برخی صرفاً به خود همان «علقه» ترجمه کرده‌اند. لذا ترجمه‌ی «علقه» به «زالو» به احتمال زیاد یک سوءبرداشت ناشی از تمایل به اعجازباوری است. اما حتی اگر بتوان «علقه» را به «زالو» نیز ترجمه کرد، این صرفاً یک احتمال تفسیری است و ازآنجاکه اعجاز باید با قطعیت همراه باشد، نمی‌توان این آیه را ازاین‌جهت معجزه دانست.

در مورد فرض اول، یعنی اینکه مراحل توضیح داده شده در آیه‌ی بالا مربوط به مراحل بسیار اولیه‌ی رشد جنین است، معلوم نیست که پروفسور کیث مور و هم‌فکران او، بر چه اساسی پیش‌فرض گرفته‌اند که این آیات مراحل رشد ابتدایی و غیرقابل‌رؤیت (با چشم غیرمسلح) را تصویر می‌کند. این فرضی است که جداً نیازمند اثبات است، چون در هیچ کجای آیه، یا آیات دیگر، اشاره‌ای به بازه‌ی زمانی موردنظر آیه نشده است. اگر بتوان پذیرفت که این مراحل مربوط به دورانی فراتر از چند هفته‌ی ابتدایی شکل‌گیری جنین است (که درواقع کمی هم عجیب است که فکر کنیم خداوند از ۹ ماه دوران بارداری تنها چند هفته‌ی ابتدایی آن را شرح داده باشد)، آنگاه علاوه بر تجربه‌ی قوم عرب، که مانند هر قوم دیگری بارها با پدیده سقط جنین روبرو شده و مراحل مختلف تشکیل جنین را مشاهده کرده بودند، حضور پزشکی مانند حارث بن کلده ثقفی، معروف به «طبیب العرب»، در مکه‌ی زمان پیامبر (ص) که دانش‌آموخته‌ی مدرسه جندی‌شاپور بود[1]، می‌تواند دسترسی اعراب به این مقدار از علم جنین‌شناسی را توضیح دهد.

ضمناً، در دفاع از اینکه آیه‌ی ۱۴ سوره‌ی مؤمنون به بازه‌ی زمانی‌ای بیش از آنچه کیث مور بیان می‌کند اشاره دارد، حدیثی از پیامبر (ص) وارد شده که بخشی از آن چنین است:

---

[1] یونس کرامتی. «حارث بن کلده». در ***دایرةالمعارف بزرگ اسلامی***، ج ۱۹؛ نیز: یونس کرامتی. «حارث بن کلده بن عمرو بن علاج ثقفی». در ***دانشنامه جهان اسلام***. ج ۱۲.

«خلقت هر یک از شما چهل روز در رحم مادرش صورت می‌گیرد. سپس مانند آن به علقه تبدیل می‌شود، و بعد مانند آن به مضغه دگرگون می‌گردد.» [1]

طبق این حدیث، که می‌تواند تفسیری برای آیه‌ی ۱٤ سوره‌ی مؤمنون در نظر گرفته شود، مرحله‌ی علقه و مضغه بعد از روز ٤۰ام واقع می‌شود که همین به‌تنهایی نقض دیدگاه کیث مور است؛ زیرا اَشکال مورداشاره‌ی او، یعنی شکل زالو-مانند و جسم جویده‌شده، در روزهای قبل از این (روزهای ۲٤ام و ۲۸ام) پدیدار می‌شوند. علاوه بر این، در تفسیری از این حدیث گفته شده که مراحل علقه و مضغه نیز هرکدام چهل روز

---

[1] «إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ.» (بخاری. ***صحیح البخاری***. کتاب *بدء الخلق*. باب *ذکر الملائکه*. حدیث شماره‌ی ۳۲۰۸. همچنین ن. ک حدیث مشابه در: همان. کتاب *احادیث الأنبیاء*. باب *خلق آدم و ذریته*. حدیث شماره‌ی ۳۳۳۲؛ همان. کتاب *القدر*. باب ۱. حدیث شماره‌ی ۶۵۹۴؛ همان. کتاب *التوحید*. باب *قوله تعالی: «لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین»*. حدیث شماره‌ی ۷۴۵۴؛ مسلم بن حجاج. ***صحیح مسلم***. کتاب *القدر*. باب *کیفیة خلق الادمی فی بطن امه و کتابة رزقه و اجله و عمله و شقاوته و سعادته*. حدیث شماره‌ی ۲۶۴۳؛ ترمذی. ***الجامع الکبیر***. ابواب *القدر*. باب *ما جاء أنّ الأعمال بالخواتیم*. حدیث شماره‌ی ۲۱۳۷؛ ابوداود. ***کتاب السنن***. کتاب السنة. باب *فی القدر*. حدیث شماره‌ی ۴۶۷۶؛ ابن ماجه. ***السنن***. ابواب *السنة*. باب *فی القدر*. حدیث شماره‌ی ۷۶؛ احمد بن حنبل. ***مسند الامام احمد بن حنبل***. *مسند عبدالله بن مسعود*. حدیث شماره‌ی ۳۶۲۴.)

است؛ یعنی درمجموع ۸۰ روز تا شروع مرحله‌ی مضغه و ۱۲۰ روز تا انتهای مرحله‌ی مضغه، زمان طی می‌شود. بدرالدین العینی ذیل این حدیث می‌نویسد:

> «"اربیعن یوماً" این چهل روز اول است که نطفه در زن جاری شده سپس تبدیل به خون می‌شود. "ثم یکون علقة" و آن خون غلیظ جامدی است و این در چهل روز دوم است، که با این کلام به آن اشاره شده: "مثل ذالک"؛ یعنی: مانند مرحله‌ی اول چهل روز طول می‌کشد. "ثم یکون مضغه" و آن تکه‌گوشتی است جویده شده، و این در چهل روز سوم است، که با این کلام به آن اشاره شده: "مثل ذالک"؛ یعنی: مانند مرحله‌ی دوم چهل روز طول می‌کشد.»[۱]

اگر از فهم بدرالدین العینی از علقه که هیچ ارتباطی با زالو ندارد بگذریم، طبق این تفسیر تا روز ۸۰ام مرحله‌ی علقه محسوب می‌شود. جنین در این زمان بیش از ۶ سانتی‌متر درازا دارد[۲] (تا روز ۴۰ام درازای جنین به حدود ۱۲ میلی‌متر می‌رسد[۳]) که به‌سادگی با چشم غیرمسلح قابل‌رؤیت است و هیچ شباهتی هم به زالو ندارد.

---

[۱] بدرالدین العینی. ***عمدة القاری: شرح صحیح بخاری***. ذیل حدیث شماره‌ی ۳۲۰۸. ص ۱۷۹.

[2] Moore, Keith. L. and others. ***The Developing Human: Clinically Oriented Embryology.*** p 3.

[3] ibid.



جنین در هفته‌ی یازدهم

اما در مورد فرض دوم، یعنی اینکه مراحل رشد جنین که در آیه فوق توضیح داده شده مطابق با واقع است، به نظرم دانش جنین‌شناسی گسترده‌تر از آن است که کسی از حوزه‌ی اسلام‌شناسی، بی‌آنکه مطالعات سیستماتیک در جنین‌شناسی داشته یا اینکه یک جنین‌شناس بی‌طرف مشاورش باشد، بتواند راجع به تطبیق این مراحل بر واقعیت اظهارنظر کند. این در حالی است که به نظر می‌رسد هیچ‌کدام از اعجازباوران چنین اصلی را رعایت نکرده‌اند. برای مثال سید قطب می‌نویسد:

«سلول‌های استخوان غیر از سلول‌های ماهیچه است به‌گونه‌ای که علم اثبات کرده است در روند تکاملی جنین، نخست سلول‌های استخوانی به وجود می‌آید و در این مرحله حتی یک سلول از سلول‌های

ماهیچه‌ای مشاهده نشده است و پس‌ازآنکه استخوان‌بندی جنین کامل شد، آنگاه سلول‌های ماهیچه‌ای پدیدار می‌شوند.»[1]

در اینجا می‌بینیم که سید قطب سلول‌های استخوان را غیر از سلول‌های ماهیچه می‌داند و می‌گوید نخست سلول‌های استخوانی به وجود می‌آید. حال‌آنکه آیه می‌گوید «از آن لخته خون، پاره‌گوشتی و از آن پاره‌گوشت، استخوان‌ها آفریدیم.» این یعنی خلقت استخوان وابسته به گوشت است که حرفی است غیر از کلام سید قطب. این خطای سید قطب نشان از این دارد که برای تطبیق مراحل رشد جنین به آیه‌ی ۱۴ سوره‌ی مؤمنون، باید اطلاعات نسبتاً جامعی در حوزه جنین‌شناسی داشت.

اما اجازه بدهید کمی مراحل این آیه را بررسی کنیم. آیه ابتدا می‌گوید «خَلَقْنَا النُّطْفَةَ.» این بخش حاوی اعجازی نیست، و قاعدتاً اعراب هم می‌دانسته‌اند منی مرد، که مترادف نطفه است[2]، سبب زایش است. درباب «علقه» هم گفتیم که معنای آن دقیقاً مشخص نیست. برخی آن را به معنای خون بسته گرفته‌اند، برخی مانند معرفت آن را به معنای آویزان بودن دانسته‌اند و برخی مانند دکتر کیث مور آن را به زالو–مانند تفسیر کرده‌اند. خون بسته مفهوم مبهمی است و یک شخص غیرنبی نیز می‌تواند فکر کند منشأ شکل‌گیری انسان – که در رحم، این سبب خونریزی دائم در زنان، پدیدار می‌شود – باید چیزی شبیه به خون باشد. اما اگر معنای آویزان بودن را برای علقه در

---

[1] به نقل از: محمدهادی معرفت. ***نقد شبهات پیرامون قرآن کریم***. ص ۳۹۱.

[2] : «النُّطْفَةُ: الماءُ الصافي، و يُعَبَّرُ بها عن ماء الرَّجُل.» (راغب اصفهانی. ***المفردات فی غریب القرآن*** . ذیل «النُّطْفَةُ»)؛ «النُّطْفَةُ: ماء الرجل.» (جوهری. ***الصحاح اللغة***. ذیل «النُّطْفَةُ»)؛ «النُّطْفَةُ: ماءُ الرَّجُلِ الذي يَتَكَوَّنُ منهُ الوَلَد.» (زبیدی. ***تاج العروس***. ذیل «النُّطْفَةُ»)

نظر بگیریم، باز هم این آیه معنای اعجازگونه‌ای نخواهد داشت. انسان‌های پیشامدرن می‌دانسته‌اند که جنین رشد یافته در رحم مادر به نوعی معلق است، تا جایی که حتی از سر متولد می‌شود. لذا عجیب نیست که اعراب (درست یا غلط) خیال کرده باشند که جنین از ابتدا در رحم مادر معلق است و به این دلیل برای ارجاع به آن از لفظ علقه استفاده شده باشد. اما نکته‌ی قابل‌توجه اینجاست که ظاهراً درواقع امر، در مراحل ابتدایی رشد جنین – که اعجاز باوران می‌گویند آیه راجع به آن صحبت می‌کند – اصلاً جنین از دیواره رحم معلق نیست، بلکه در آن لانه‌گزینی (یا لایه‌گزینی) می‌کند. رضایی اصفهانی از قول «برخی پزشکان» که نام و ارجاعشان در کتاب او موجود است، می‌نویسد:

> «پس از پیوستن نطفه‌ی مرد به تخمک زن، تکثیر سلولی آغاز می‌شود و به‌صورت یک توده‌ی سلولی درمی‌آید که به شکل توت است و در رحم لایه گزینی می‌کند، یعنی سلول‌های تغذیه‌کننده به درون لایه‌ی مخاطی رحم نفوذ کرده و به آن معلق (آویزان نه کاملاً – چسبیده به رحم) می‌شوند.»[1]

علاوه بر این، رضایی اصفهانی به نکته‌ای اشاره می‌کند که درست به نظر می‌رسد. وی می‌نویسد اگر علقه را به معنای زالو بگیریم، باید از ظاهر آیه عدول کنیم. زیرا معنای

[1] محمدعلی رضایی اصفهانی. ***پژوهشی در اعجاز علمی قرآن***. ص ۴۸۳.

ظاهری آیه چنین می‌شود: «خداوند انسان را از زالو آفرید» و برای تصحیح معنا لازم است که بگوییم مراد از آیه‌ی فوق این است که «خداوند انسان را از (چیزی شبیه) زالو آفرید»، یعنی «چیزی شبیه» را در تقدیر بگیریم و این برخلاف اولویت ظاهر در تفسیر است.[1]

در ضمن، ترادف «علقه» با «زالو» در این آیه، تنها یک احتمال از میان چند احتمال موجود است؛ حال‌آنکه ما برای ادعای بزرگی مانند اعجاز به بیش از احتمال نیاز داریم و باید بتوانیم فرابشری بودن امر مورد نظر را قاطعانه نشان دهیم.

کلمه‌ی بعدی، «مُضْغَةً» است. مضغه را به چیزهای مختلفی ترجمه کرده‌اند. برخی آن را به «گوشت جویده» و برخی به «گوشت پاره» یا چیزهایی مشابه این دو برگردانده اند. اعجازباوران علاقه دارند با نشان دادن تصاویر میکروسکوپی بگویند که جنین در مراحل ابتدایی شبیه گوشت جویده شده است. اما حقیقت اینجاست که تصاویر موردنظر آن‌ها شباهتی به گوشت جویده شده ندارد. اگر پاره گوشتی تماماً صاف و صیقلی نباشد، به این معنا نیست که شبیه گوشت جویده شده است. گوشت جویده شده کاملاً له و بی‌صورت است، برخلاف جنین انسان که چنین نیست. ضمن اینکه بسیاری مترجمان اصلاً از «گوشت جویده» استفاده نکرده‌اند و به «پاره گوشت» بسنده کرده‌اند.[2] پاره گوشت هم آشکارا اعجازی در خود ندارد؛ زیرا معلوم است که جنین معنای اعم) پاره‌ای گوشت است.

---

[1] همان. ص ۴۸۷.

[2] در اینجا به این علت ترجمه‌های قرآن را مطرح کردم که هر ترجمه به‌نوعی تفسیر هم هست؛ یا لااقل معنایی که افراد مسلط به زبان عربی به‌عنوان معادل پیشنهاد می‌کنند، برای فهم معنای یک واژه از حجیت نسبی برخوردار است.

اما بخش آخر آیه می‌گوید: «از آن پاره‌گوشت، استخوان‌ها آفریدیم و استخوان‌ها را به‌گوشت پوشانیدیم؛ بار دیگر او را آفرینشی دیگر دادیم.» از ظاهر این عبارات این‌طور به نظر می‌رسد که در مقطعی آن پاره‌گوشت به استخوان تبدیل می‌شود و دوباره بر آن گوشت رویانده می‌شود. درواقع جنین باید در یک مرحله تماماً از جنس استخوان باشد. همچنان‌که مکارم شیرازی در شمارش مراحل ذکر شده در این آیه، ذیل مرحله سوم می‌نویسد: «مرحله‌ی "عظام" که سلول‌های گوشتی همگی تبدیل به سلول‌های استخوانی می‌شود.»[1] اما چنین مرحله‌ای که جنین تماماً استخوان باشد در فرایند حقیقی رشد جنین وجود ندارد تا بعداً بر آن گوشت پوشانده شود. از این جهت میان مراحلی که قرآن به رشد جنین نسبت می‌دهد و مراحل حقیقی رشد جنین مطابقت وجود ندارد. البته خواننده ممکن است فکر کند که این فهم پیشنهادی اغراق‌آمیز و آن‌قدر دور از عقل سلیم است که نمی‌تواند معنای ظاهری آیه باشد. اما اجازه بدهید کلام مکارم شیرازی در تفسیر نمونه را دراین‌باره بخوانیم:

> «نویسنده‌ی تفسیر ***فی ظلال***[2] ذیل آیه‌ی موردبحث در اینجا جمله‌ی عجیبی نقل می‌کند و آن اینکه: جنین بعدازآنکه مرحله "علقه" و "مضغه" را پشت سر گذاشت تمام سلول‌هایش تبدیل به سلول‌های استخوانی می‌شود و بعدازآن تدریجاً عضلات و گوشت روی آن را

---

[1] ناصر مکارم شیرازی. ***پیام قرآن***. ج ۲. ص ۷۵.

[2] مؤلف تفسیر ***فی ظلال القرآن*** سید قطب است.

می‌پوشاند، بنابراین جمله کسونا العظام لحما یك معجزه علمی است که پرده از روی این مسئله که در آن روز برای هیچ‌کس روشن نبود برمی‌دارد، زیرا قرآن نمی‌گوید: ما مضغه را تبدیل به استخوان و گوشت کردیم بلکه می‌گوید: ما مضغه را تبدیل به استخوان کردیم و بر استخوان‌ها لباس گوشت پوشاندیم اشاره به اینکه مضغه نخست تبدیل به استخوان می‌شود و بعدازآن گوشت روی آن را می‌پوشاند.»[۱]

وی ادامه می‌دهد:

«اصولاً اینکه از عضلات تعبیر به "لباس" می‌کند خود گویای این واقعیت است که اگر این لباس بر استخوان‌ها نبود بسیار اندام انسان زشت و نازیبا بود (درست همانند اسکلت‌هایی که همه ما خود آن یا لااقل عکس آن را دیده‌ایم).»[۲]

این بیانات، به‌ویژه تصویرسازی مکارم از اسکلت‌هایی که «لااقل عکس آن را دیده‌ایم»، نشان می‌دهد که از ظاهر آیه چنین برمی‌آید که جنین در یک مرحله واقعاً به تمامه به استخوان تبدیل می‌شود. اما می‌دانیم که این درست نیست. امروزه تصاویر و ویدئوهای مبتنی بر داده‌های علمی نشان می‌دهد که چنین مرحله‌ای وجود ندارد.[۳]

---

[۱] ناصر مکارم شیرازی. ***تفسیر نمونه***. ذیل آیه‌ی ۱۶ سوره‌ی مؤمنون.

[۲] همان.

[۳] ویدیوهای مختلفی در اینترنت مراحل رشد جنین را با تصاویر گرافیکی گویا نشان می‌دهند. ازجمله می‌توانید به این ویدیوها مراجعه کنید:

https://www.youtube.com/watch?v=W_twYPeBSRg

رضایی اصفهانی تفسیری برای این آیه پیشنهاد می‌دهد تا مشکل تبدیل جنین در یکی از مراحل رشد به استخوان کامل را رفع کند. وی می‌نویسد:

«در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظاماً﴾. جالب این است که قرآن قبل از این جمله در همین آیه می‌فرماید: ﴿ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَةً في قَرارٍ مَكينٍ﴾ یعنی تعبیر "جعل" (قرار دادن) می‌آورد اما در اینجا تعبیر، تغییر کرده و واژه‌ی "خلق" آمده است. کلمه‌ی "خلق" به معنای ایجاد تنها نیست بلکه ایجاد همراه با کیفیت مخصوص است و حتی برخی لغویین گفته‌اند اصل لغت خلق به معنای تقدیر (اندازه زدن) است. بنابراین ترجمه‌ی آیه تنها ایجاد استخوان نیست بلکه ایجاد گوشتِ کوبیده با کیفت خاص (استخوانی و محکم شده) است. به‌عبارت‌دیگر، این استخوان همان "مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ" است یعنی گوشتِ کوبیده‌ای که تسویه و تعدیل‌شده و تمایز یافته است. توضیح آنکه خداوند در آیه‌ی ۵ سوره‌ی حج می‌فرماید: ﴿مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَ غَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾ که در مورد این آیه در مباحث قبل بحث شد و به این نتیجه رسیدیم که مضغه (جنین گوشتی) به دو مرحله‌ی غیرمتمایز و متمایز تقسیم می‌شود. و مرحله‌ی استخوان‌بندی جنین (عظام) مصداق مرحله‌ی تمایز یافتن جنین (مخلقه) است، همان‌طور که برخی صاحب‌نظران نیز به این مطلب تصریح کرده

---

https://www.youtube.com/watch?v=0gAsdEUNUJY

بودند. پس نتیجه می‌گیریم که مضغه دو قسم است، مخلقه و غیرمخلقه. و مضغه‌ی مخلقه همان جنین تمایز یافته است (که اعضا و استخوان‌بندی و... آن مشخص شده است) پس مضغه به دو قسم استخوانی (عظام) و غیر استخوانی تقسیم می‌شود. چراکه معنای تمایز همین تقسیم به چند قسم (استخوان، اعضاء و...) است. و از این مطالب می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که نمی‌توان گفت: مقصود قرآن این است که تمام "مضغه" (جنین گوشتی) تبدیل به استخوان شده است، بلکه قسمت استخوانی جنین قسمتی از تمایز جنین است به اعضاء و جوارح و گوشت و استخوان... و از اینجا معلوم می‌شود که سخن منقول در تفسیر نمونه و فی ظلال و... (در مورد تبدیل تمام سلول‌های جنین به سلول‌های استخوانی) با خود آیه‌ی ۱۴ سوره‌ی مؤمنون نیز سازگار نیست.»[1]

تلاش رضایی اصفهانی، کوششی همراه با تکلف برای توجیه حساس‌ترین بخش مدعای اعجاز قرآن پیرامون جنین‌شناسی است. به کلام او چند نقد وارد است:

اولاً، وی می‌گوید: «کلمه‌ی "خلق" به معنای ایجاد تنها نیست بلکه ایجاد همراه با کیفیت مخصوص است.» این حرف بدیهی است و نیاز به بیان ندارد. هر مخلوقی کیفیت خاص خود را دارد و این مطلبی نیست که برخلاف گمان رضایی اصفهانی نکته‌ی بدیعی باشد تا بتواند با تشخیص و مبنا قرار دادن آن استدلال تازه‌ای بنا کند. اما او از این مقدمه‌ی بدیهی چنین استدلالی خلق می‌کند: «بنابراین، ترجمه‌ی آیه تنها

---

[1] محمدعلی رضایی اصفهانی. ***پژوهشی در اعجاز علمی قرآن***. ص ۵۱۲.

ایجاد استخوان نیست بلکه ایجاد گوشت کوبیده با کیفت خاص (استخوانی و محکم شده) است.» در اینجا معلوم نیست از اینکه خلق باید کیفیت خاصی داشته باشد، چطور می‌توان برابر بودن «عظاماً» با «گوشت کوبیده با کیفیت استخوانی و محکم شده» را نتیجه گرفت. ضمن اینکه خداوند در همین آیه می‌گوید: ﴿خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾ و طبق اسلوب رضایی اصفهانی در تمام این دو مورد که از «خلق» استفاده شده نیز باید توجیهات مشابهی ارائه کنیم و مثلاً بگوییم نطفه به علقه تبدیل نشده، بلکه همان نطفه مانده اما با کیفیت خاصی، و علقه هم به مضغه تبدیل نشده، بلکه همان علقه (که درواقع همان نطفه است) مانده اما با کیفیت خاصی. به‌این‌ترتیب جنین تا هنگام خروج از بطن مادر درواقع همان نطفه است، اما با کیفیت خاصی. البته این مطلب به نوعی درست، بلکه بدیهی است. اما مسئله بر سر ماهیت این کیفیت خلق‌شده و تطور آن است که خداوند در آیه - همان‌طور که از معنای ظاهری آن پیداست - آن کیفیت خاص را تبدیل شدن به استخوان معرفی می‌کند.

ثانیاً، در آیه‌ی ۵ سوره‌ی حج[1] که شاهد تفسیری رضایی اصفهانی برای تفسیر آیه‌ی ۱۴ سوره‌ی مؤمنون است، ابتدا صفت «مخلقه» آمده و بعد «غیرمخلقه» که با فرض قبول تفسیر رضایی اصفهانی، این خود خلاف ترتیبی است که در سوره‌ی مؤمنون ذکر

---

[1] ﴿یا أَیُّهَا النَّاسُ إِنْ کُنْتُمْ فِي رَیْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْناکُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَ غَیْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾؛ «ای مردم! اگر از برانگیخته شدن (در رستاخیز) در تردید هستید، پس (بنگرید:) که ما شما را از خاکی آفریدیم، سپس از آب اندك سیال، سپس از [خون بسته] آویزان، سپس از (چیزی شبیه) گوشت جویده شده، شکل یافته (متمایز) و شکل نیافته (غیر متمایز آفریدیم؛)»

شده. چراکه «مُضْغَةٍ غَيْرِ مُخَلَّقَةٍ» طبق تشخیص رضایی اصفهانی مرحله‌ای است قبل از «مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ»، حال‌آنکه در آیه‌ی ٥ سوره‌ی حج این ترتیب برعکس است و این جابجایی نیز به‌نوبه‌ی خود احتمال صدق کلام رضایی اصفهانی را کاهش می‌دهد.

نتیجه:

با توجه به ابهامات موجود در لغات آیه، و با توجه به اینکه تفاسیر اعجازباورانه از سه جهت نمی‌توانند قابل‌پذیرش باشند (۱- مشخص نبودن بازه‌ی زمانی توضیح داده شده در آیه و عدم امکان تطبیق دقیق مراحل آن با مراحل واقعی رشد جنین؛ ۲- برخی از این تفاسیر مثل معلق بودن جنین در زمان صدر اسلام هم قابل حدس زدن بوده‌اند؛ ۳- برخی دیگر از تفاسیر مانند معنا کردن «علقه» به «زالو» دور از ذهن هستند) و خصوصاً به این دلیل که ترتیب پوشاندن گوشت بر جنین، سپس تبدیل آن به استخوان و دوباره پوشاندن گوشت بر آن مطابق با جنین‌شناسی جدید نیست - همچنان که رضایی اصفهانی نیز در کتاب خود (که درمجموع برای دفاع از اعجاز قرآن نوشته شده) همین مضمون را بیان می‌کند[1] - این آیه را نمی‌توان مصداق اعجاز علمی دانست.

[1] «مطلبی که استاد مکارم شیرازی و سید قطب و برخی معاصرین از یک پزشک نقل می‌کنند که تمام سلول‌های جنین تبدیل به سلول‌های استخوانی می‌شود و سپس کم‌کم گوشت و عضلات روی آن‌ها را می‌پوشاند و آن را اعجاز علمی قرآن می‌دانند، از دو جهت قابل اشکال است. الف: همان‌طور که بیان شد، متخصصان علم جنین‌شناسی تصریح کرده‌اند که جنین اولیه انسان به سه لایه تقسیم می‌شود که سلول‌های استخوانی (سلکروتوم) از لایه وسطی (مزودرم) تشکیل می‌شود. پس همه‌ی سلول‌های جنین تبدیل به استخوان نمی‌شوند و این مطلبی که نقل کرده‌اند ازلحاظ علمی قابل‌قبول نیست.» (همان. ص ٥۱۱)

هرچند که از سوی دیگر، به دلیل انعطاف‌پذیری متون مقدس در تفسیر، نمی‌توان گفت این آیه شاهدی بر عدم صدق قرآن است.

۲۲- زوجیت

ذکر زوجیت در قرآن برای اموری که در صدر اسلام ناشناخته بوده‌اند - مشخصاً گیاهان و ذرات زیراتمی یعنی الکترون و پروتون، یا ماده و ضدماده - ازجمله معجزات علمی ذکر شده برای قرآن است. آیات زیر اصلی‌ترین آیات محل بحث دراین‌باره است:

﴿سُبْحانَ الَّذي خَلَقَ الْأَزْواجَ كُلَّها مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لا يَعْلَمُون﴾[۱]
«منزّه است کسی که همه آن زوج‌ها را آفرید، از آنچه زمین می‌رویاند، و از خودشان و از آنچه نمی‌دانند.»

﴿وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[۲]
«و از هر چیز جفتی آفریدیم، باشد که شما متذکّر شوید.»

با توجه به اینکه احتمالاً منظور از «مِنْ أَنْفُسِهِمْ» در آیه‌ی ۳۶ سوره‌ی یس انسان‌ها هستند که زوجیت آن‌ها امر آشکاری برای مخاطبان اولیه‌ی قرآن بوده، و همچنین با توجه به ابهام عبارت «آن چیزهایی که نمی‌شناسند» (که به این خاطر نمی‌توان راجع به زوجیت

---

[۱] یس: ۳۶.

[۲] ذاریات: ۴۹.

«چیزها» بحث کرد)، نکته‌ی این آیات از نظر اعجاز علمی صحبت از زوجیت «گیاهان» (از آنچه زمین می‌رویاند) و زوجیت «هر چیز» است. ابتدا بحث را با زوجیت «هر چیز» آغاز می‌کنم. معرفت به نقل از سید قطب چنین می‌نویسد:

> «این آیه‌ی [اعجازانگیز] موجب می‌شود که ما پژوهش‌های علمی نوین را در راستای رسیدن به حقیقت قلمداد کنیم. این پژوهش‌ها تأکید می‌کند که ساختار هستی، جملگی، به اتم بازمی‌گردد و اتم از دو بار مثبت و منفی تشکیل شده است. بدین‌سان، در پرتو آیه‌ی شگرف یاد شده، پژوهش‌های علمی در راه رسیدن به حقیقت است.»[1]

همچنین مکارم شیرازی می‌گوید:

> «مفهوم این آیه امروز برای ما روشن است زیرا می‌دانیم تمام موجودات این جهان ماده بدون استثناء، از ذرات اتم تشکیل یافته، و هر دانه‌ی اتم هم از دو زوج مختلف که یکی الکتریسیته‌ی "منفی" و دیگری الکتریسیته‌ی "مثبت" دارد تشکیل شده است.»[2]

نقد:

ظاهراً آن دسته از مفسرانی که تمایل به پذیرش اعجاز علمی این آیه دارند، حکایت‌گری این آیه از وجود ذرات زیراتمی را که بارهای مخالف دارند و به عبارتی «زوج» یکدیگر هستند، نشانه‌ی اعجاز آن می‌دانند. اما این تفسیر دست‌کم دو اشکال دارد:

---

[1] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۲۳۸.

[2] ناصر مکارم شیرازی. ***قرآن و آخرین پیامبر***. ص ١٦٦.

۲۲–۱– آیه می‌گوید: «از هر چیز جفتی آفریدیم» و نمی‌گوید: «هر چیز را از جفت آفریدیم.» میان این دو تفاوت است. آنچه مفسرین بالا می‌گویند، با تعبیر دوم سازگار است نه تعبیر اول.

۲۲–۲– «چیز»ها قابل‌تقلیل به اجزاء تشکیل‌دهنده خود نیستند. هر «چیز» دست کم عبارت است از مجموعه‌ای از ذرات، به‌علاوه‌ی نحوه‌ی آرایش و چیدمان آن ذرات در کنار یکدیگر. بنابراین، به لحاظ متافیزیکی علاوه بر الکترون و پروتون، باید گفت باکتری‌ها، سنگ‌ها، ابرها، دریاها و... همه «چیز» هستند. اما ما می‌دانیم که زوجیت میان باکتری‌ها، سنگ‌ها، ابرها، دریاها و... برقرار نیست (یا دست‌کم هنوز به وجود زوجیت در میان آن‌ها پی نبرده‌ایم.)

بنابر این دو دلیل، این آیه را نمی‌توان به حکایت‌گری راجع به ذرات زیراتمی تفسیر کرد و ازاین‌جهت فاقد اعجاز است.

اما بحث مربوط به زوجیت گیاهان به نظر قابل‌توجه‌تر است. گفته می‌شود در زمان نزول قرآن اطلاعی از وجود زوجیت در میان گیاهان وجود نداشته و این گرانیگاه استدلال باورمندان به اعجاز علمی قرآن در زمینه‌ی زوجیت گیاهان است.

نقد:

۲۲–۳– رضایی اصفهانی، با ارجاع به کتاب ***القرآن و الطب*** نوشته‌ی احمد محمد سلیمان، می‌نویسد:

> «بشر از دیرزمان حتی قبل از اسلام اطلاع داشت که اگر نرینه‌های گیاهان را برای گرده‌افشانی بر سر شاخه‌های درختان میوه به کار

نبرند عملاً محصول گیاهان بسیار کم می‌شود. مثلاً در عربستان معمول بود که خوشه‌های نرینه خرما را برای گرده‌افشانی بر سر شاخه‌های گل‌دار درختان خرما بپاشند.»[۱]

همچنین مکارم شیرازی می‌نویسد:

«شکی نیست که قبل از لینه [کاشف وجود زوجیت در میان گیاهان در قرن ۱۸ میلادی] نیز دانشمندان اجمالاً به وجود جنس نر و ماده در عالم گیاهان پی برده بودند، حتی مردم معمولی نیز می‌دانستند که اگر نخل را بر ندهند و از نطفه‌ی نر روی قسمت‌های ماده‌ی گیاه نپاشند ثمر نخواهد داد.»[۲]

اینکه مردم حجاز در زمان پیامبر (ص) از تلقیح نخل آگاهی داشته و آن را انجام می‌داده‌اند، از برخی احادیث نیز معلوم می‌شود. مسلم در ***صحیح*** خود روایت زیر را نقل می‌کند:

«موسی بن طلحه از پدر خود روایت کرد: با رسول خدا (ص) بر گروهی گذشتیم که بر بالای درخت خرما بودند. ایشان گفت: "آن‌ها چه می‌کنند؟" گفتند: "درختان را بارور می‌کنند. از مذکر بر مؤنث قرار می‌دهند پس بارور می‌شود." رسول خدا (ص) گفت: "فکر نمی‌کنم

---

[۱] محمدعلی رضایی اصفهانی. ***پژوهشی در اعجاز علمی قرآن***. ص ۱۸۵.

[۲] مکارم شیرازی. ***قرآن و آخرین پیامبر***. ص ۱۶۰.

> که این عمل به‌کاری بیاید." پس آنان از این کلام رسول خدا باخبر شده، این عمل را ترک کردند. آنگاه به رسول خدا (ص) خبر این اتفاق رسید، پس گفت: "اگر این کار به سود آن‌هاست آن را انجام دهند. آن حرف صرفاً گمان من بود. پس مرا درمورد ظن‌هایم مواخذه نکنید، ولی هرگاه از خداوند چیزی به شما بگویم آن را بپذیرید، زیرا من به خداوند عز و جل دروغ نمی‌بندم."»[۱]

پس از این روایت، مسلم دو حدیث دیگر با مضمون مشابه می‌آورد. علاوه بر این، ابن ماجه در ***سنن*** خود روایتی که در بالا نقل شد را همراه با روایتی دیگر با مضمونی

---

[۱] «عَنْ مُوسَى بْنِ طَلْحَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: مَرَرْتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَوْمٍ عَلَى رُءُوسِ النَّخْلِ، فَقَالَ: "مَا يَصْنَعُ هَؤُلَاءِ؟" فَقَالُوا: "يُلَقِّحُونَهُ، يَجْعَلُونَ الذَّكَرَ فِي الْأُنْثَى فَيَلْقَحُ." فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَا أَظُنُّ يُغْنِي ذَلِكَ شَيْئًا." قَالَ فَأُخْبِرُوا بِذَلِكَ فَتَرَكُوهُ. فَأُخْبِرَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَلِكَ فَقَالَ: "إِنْ كَانَ يَنْفَعُهُمْ ذَلِكَ فَلْيَصْنَعُوهُ، فَإِنِّي إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا، فَلَا تُؤَاخِذُونِي بِالظَّنِّ، وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنِ اللهِ شَيْئًا فَخُذُوا بِهِ، فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ."» (مسلم بن حجاج. ***صحیح مسلم***. کتاب *الفضائل*. باب *وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره من معايش الدنيا على سبيل الرأی*. حدیث شماره‌ی ۲۳۶۱.)

مشابه ذکر کرده است.[۱] احمد بن حنبل نیز در ***مسند*** خود روایت بالا را از دو طریق نقل می‌کند.[۲]

اگر آشنایی عرب حجاز در عصر نزول با زوجیت درخت نخل را بپذیریم، دیگر عجیب خواهد بود که ادعای قرآن مبنی بر وجود زوجیت در گیاهان را اعجاز قلمداد کنیم. چه‌بسا اعراب به همان شیوه‌ای که به وجود زوجیت در خرما پی برده بودند، به وجود زوجیت در سایر گیاهان نیز آگاهی داشتند. در آیه‌ی ۳۶ سوره‌ی یس هم خداوند نمی‌گوید که زوجیت میان تمامی گیاهان برقرار است؛ بلکه می‌گوید: «منزّه است کسی که همه آن زوج‌ها را آفرید، از آنچه زمین می‌رویاند»، یعنی آن چیزهایی که از زمین می‌رویند و جفت هستند، آفریده‌ی خداوند هستند. این ادعا می‌تواند حتی با یک نمونه، مصداق‌دار شود که اگر بپذیریم اعراب از وجود زوجیت در گیاه خرما باخبر بوده‌اند، دیگر هیچ اعجازی در این آیه نیست.

البته آنچه از دنباله‌ی کلام مکارم شیرازی برمی‌آید این است که وی معتقد است قانون زوجیت گیاهان که بعداً توسط لینه کشف شد، یک قانون عمومی است و این قانون با عمومیتش در قرآن ذکر شده است. وی چهار آیه را برای این منظور مثال می‌زند:

﴿وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجْنا بِهِ أَزْواجاً مِنْ نَباتٍ شَتَّى﴾[۳]

---

[۱] ابن ماجه. ***سنن ابن ماجه***. کتاب *الرهون*. باب *تلقیح النخل*. احادیث شماره‌ی ۲۴۷۰ و ۲۴۷۱.

[۲] احمد بن حنبل. ***مسند الامام احمد بن حنبل***. *مسند ابی محمد طلحة بن عبدالله*. احادیث شماره‌ی ۱۳۹۵ و ۱۳۹۹.

[۳] طه: ۵۳.

«و از آسمان آبی فرو فرستادیم و به‌وسیله‌ی آن جفت‌هایی از گیاهان گوناگون رویاندیم.»

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنا فيها مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَريمٍ﴾[1]
«آیا به زمین نگاه نکردند که چقدر از هر زوج مفید و جالب در آن رویاندیم.»

﴿وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَنْبَتْنا فيها مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَريمٍ﴾[2]
«و از آسمان آبی فرستادیم و از هر زوج گیاه مفید و جالب در زمین رویاندیم.»

﴿وَ الْأَرْضَ مَدَدْناها وَ أَلْقَيْنا فيها رَواسِيَ وَ أَنْبَتْنا فيها مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهيجٍ﴾[3]
«و زمین را توسعه دادیم و کوه‌هایی در آن انداختیم و از هر گیاه زیبا زوجی در آن رویاندیم.»

در اینجا نکته‌ی جالب‌توجهی وجود دارد. ترجمه‌ی چهار آیه‌ی فوق به نقل از کتاب ***قرآن و آخرین پیامبر*** است، که مکارم شیرازی راجع به اعجاز قرآن نگاشته.[4] اما او در ترجمه‌ی مستقل خود از قرآن، که در آنجا پای ملاحظات کلامی در میان نبوده، این آیات را به گونه‌ی دیگری ترجمه کرده است، که به ترتیب عبارتند از:

---

[1] شعراء: ۷.

[2] لقمان: ۱۰.

[3] ق: ۷.

[4] مکارم شیرازی. ***قرآن و آخرین پیامبر***. ص ۱۶۱.

«[خدایی که] از آسمان، آبی فرستاد که با آن، انواع گوناگون گیاهان را (از خاك تیره) برآوردیم.»

«آیا آنان به زمین نگاه نکردند که چقدر از انواع گیاهان پرارزش در آن رویاندیم؟»

«و از آسمان آبی نازل کردیم و به‌وسیله آن در روی زمین انواع گوناگونی از جفت‌های گیاهان پرارزش رویاندیم.»

«و زمین را گسترش دادیم و در آن کوه‌هایی عظیم و استوار افکندیم و از هر نوع گیاه بهجت‌انگیز در آن رویاندیم.»

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در ترجمه‌ی مستقل قرآن مکارم شیرازی، غیر از آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی لقمان، در سایر آیات صحبت از زوجیت در میان نیست.

اما نکته‌ی جالب‌توجه دیگر این است که چند مترجم برجسته‌ی دیگر نیز در ترجمه‌ی هیچ‌کدام از این آیات از مفهوم زوجیت استفاده نکرده‌اند. این مترجمان عبارتند از انصاریان، آیتی، الهی قمشه‌ای و پاینده. البته فولادوند که از مترجمین برجسته است، سه آیه (به‌جز آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی لقمان) را با زوجیت معنا کرده. همین اختلاف ترجمه می‌تواند شاهدی بر این باشد که ارجاع این آیات به زوجیت گیاهان قطعی نیست. ضمن اینکه، همچنان که در چند بند بالاتر گفته شد، اگر عرب آشنایی قبلی با زوجیت گیاهان، ولو به‌صورت محدود، داشته آنگاه این آیات می‌توانند برخاسته از یک ذهن عادی بشری باشند نه اعجاز الهی. شاید مکارم شیرازی در دفاع از خود به استعمال لفظ «کل» در

این آیات اشاره کند. اما لفظ «کل» دست‌کم به دو دلیل نمی‌تواند شاهد خوبی باشد برای اینکه قرآن قانون زوجیت عمومی در میان گیاهان را مطرح می‌کند:

اولاً، در آیه‌ی ۴۹ سوره‌ی ذاریات که در بالا آمد، خداوند می‌گوید: «وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنا زَوْجَيْنِ» درحالی‌که گفتیم اشیاء یا چیزهای زیادی در جهان هستند که زوجیت در میان آن‌ها برقرار نیست (مثل باکتری‌ها، سنگ‌ها و...). لذا واژه‌ی «کل» در این سیاق را باید به قسمی تأویل کرد که از آن استغراق و همه‌شمولی برداشت نشود. چه‌بسا در مورد سه آیه از چهار آیه‌ی پیشنهادی مکارم شیرازی که در آن‌ها از لفظ «کل» استفاده شده نیز وضع به همین قرار باشد.

ثانیاً، اگر «کل» را به معنای استغراق و همه‌شمولی در نظر بگیریم این مشکل پیش می‌آید که در برخی گیاهان، نر و ماده‌ی جداگانه وجود نداشته و اندام جنسی نر و ماده، هر دو روی یک گیاه قرار دارند. در این صورت، ظاهراً زوج بودن به معنای متعارف کلمه که بر دو شی جداگانه اطلاق می‌شود، در مورد این گیاهان برقرار نیست. البته به این نقد اینطور می‌توان پاسخ داد که مهم وجود دو جنس است، خواه در دو گیاه متمایز خواه در یک گیاه. این حرفی است که می‌توان پذیرفت؛ اما باید گفت ازآنجایی‌که زوجیت عرفاً تداعی‌گر وجود دو شی است، این نقد از قطعیت تفسیر این آیه به آنچه مناسب ذائقه‌ی باورمندان به اعجاز علمی است می‌کاهد، و این در حالی است که معجزه باید امری قاطع باشد که سرها را به تسلیم فرود آورد، یا لااقل حجت را تمام کند، حال آنکه این آیه چنین ویژگی‌ای ندارد.

نتیجه‌گیری:

آنچه در بالا آمد گزیده‌ای از مدعیات مطرح شده در باب اعجاز علمی قرآن و نقد آن‌ها بود. با توجه به نقدهای وارده، به نظر می‌رسد در حال حاضر نمی‌توان پذیرفت که قرآن دارای اعجاز علمی باشد؛ خصوصاً اگر به این نکته توجه داشته باشیم که معجزه امری قاطع است که ذهن‌ها را در مقابل حقیقت دعوت انبیاء خلع سلاح کرده و هر ذهن منصفی را به ایمان وامی‌دارد. اما معجزات علمی نسبت‌داده‌شده به قرآن هرکدام نهایتاً تفاسیری هستند که به‌موازات آن‌ها تفاسیر دیگری نیز مطرح شده یا قابل‌طرح است و تقریباً در مورد تمام آن‌ها می‌توان با قاطعیت گفت که اگر خداوند قصد معجزه داشت، می‌توانست الفاظ روشن‌تری را مطرح کند. اصلاً اگر خداوند حقیقتاً می‌خواست به‌واسطه‌ی قرآن معجزه‌ی علمی انجام دهد، می‌توانست گزاره‌هایی شبیه به این‌ها را در قرآن بگنجاند تا دیگر جایی برای تردید باقی نماند:

الف: «و آب در ارتفاع بالا زودتر به جوش خواهد آمد اما شما نادانید.»

ب: «ستارگان همچون خورشید شما هستند، اما بسیار دورتر از آنچه تصور می کنید و برخی از خورشید بزرگترند.»

پ: «و تو هرچقدر هم که سریع برانی نمی‌توانی از نور سریع‌تر بروی.»

ت: «تمام خشکی‌ها در گذشته یکپارچه بود و ما آن‌ها را از هم جدا کردیم و هر یک را در گوشه‌ای از زمین پراکندیم و میانشان دریاها را قرار دادیم.»

و...

شاید کسی این ایراد را مطرح کند که در صورت بیان صریح چنین قوانینی، افراد زمان پیامبر (ص) به صحت رسالت پیغمبر مشکوک می‌شدند. مثلاً اگر پیامبر (ص)

می‌گفت: «و این زمین است که بر گرد خورشید می‌گردد، و شما جاهلید» ممکن بود اصحاب با شنیدن این گزاره که قویاً ضد شهود آن‌ها بوده از پیامبر (ص) دور شده، نسبت به او دچار تنافر شوند. اما به نظر می‌رسد حتی چنین گزاره‌ی آوانگاردی، لااقل اگر در آخرین سال‌های رسالت که ایمان‌ها مستحکم شده بود بیان می‌شد اولاً، می‌توانست با توضیح پیامبر (ص) نه‌تنها از جانب مردم پس زده نشود بلکه به‌عنوان بخشی از علم پذیرفته شود. ثانیاً، پیامبر (ص) می‌توانست به اصحاب خود بگوید که این نشانه‌ای است برای آیندگان و شما اکنون تأویلش را نمی‌دانید. ثالثاً، با گفتن اینکه بیان گزاره‌های علمی می‌توانست موجب تنافر اصحاب شود، برخی معجزات علمی ادعاشده، مشخصاً بحث زوجیت گیاهان، نیز به اشکال برمی‌خورد. زیرا طبق نظر اعجازباوران اعراب عصر نزول از زوجیت گیاهان بی‌اطلاع بوده‌اند، و با این وصف قاعدتاً باید پذیرش این مسئله‌ی ضدشهود برایشان سخت و موجب تنافر از پیامبر (ص) بوده باشد. ضمن اینکه غیر از مثال گردش زمین به دور خورشید، چهار مثال دیگر که در بالا ذکر کردم آن‌قدر ضدشهود نیستند که اگر در قرآن می‌آمدند موجب رمیدن مردم از گرد پیامبر (ص) شوند. لذا به نظر می‌رسد اگر خداوند قصد اعجاز علمی در قرآن را داشت، باید این کار را به شکل بسیار واضح‌تری انجام می‌داد تا حق معجزه ادا شود.

فصل چهارم

اعجاز تشریعی

وجه دیگری از اعجاز قرآن که به آن می‌پردازم، اعجاز تشریعی است. اگرچه کمتر به این وجه از اعجاز قرآن پرداخته شده، اما محمدهادی معرفت در ***التمهید*** بحث نسبتاً مبسوطی پیرامون آن فراهم آورده است. در اینجا نیز لازم است بگویم که قصد من در این رساله بررسی و نقد جزءبه‌جزء مدعیات قائلین به اعجاز تشریعی، به‌ویژه معرفت، نیست؛ بلکه صرفاً نمونه‌هایی را ارائه کرده و سعی می‌کنم این نمونه‌ها الزاماً سست‌ترین مصادیق معرفی‌شده برای این وجه از اعجاز نباشند تا بتوانند بازتاب‌دهنده‌ی کلیت مدعیات انجام شده پیرامون اعجاز تشریعی باشند.

*

ظاهراً منظور از اعجاز تشریعی قرآن در بیان معرفت، «مترقی» و «عقل‌پذیر» بودن احکام قرآن است. این را می‌توان از بخشی که وی تحت عنوان «قرآن و قوانین مترقی آن» و نیز بخش‌هایی که به قوانین سخت‌گیرانه‌ی غیراسلامی در تورات و قوانین روم اختصاص داده فهمید. وی می‌نویسد:

> «قرآن کریم قوانینی بس پیشرفته و فراگیر آورد – که از قوانین قراردادی بشری پیشی گرفت – و سعادت انسان را در دو جهان، به‌طور کامل و فراگیر تضمین کرد؛ پس قرآن معجزه‌ای است خارق‌العاده و دلیلی روشن بر راستی رسالت الله در زمین.»[1]

---

[1] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۳۰۹.

واقع امر این است که اصل ادعای معرفت فراتر از این نیست. یعنی وی معتقد است که چون قوانین قرآن مترقی و ضامن سعادت دو جهان انسان هستند، پس این کتاب معجزه است. دراین‌باره چند نکته را باید بیان کرد:

نخست اینکه تأمین سعادت اخروی ربطی به نوع تشریعات ندارد. مثلاً اگر نماز صبح به‌جای دو رکعت، یک رکعت یا سه رکعت وضع می‌شد، همان‌قدر در سعادت اخروی مؤثر بود که دو رکعت بودن آن. یا اگر آداب وضو گرفتن فرق می‌کرد، درصد زکات پرداختی از کل مال متفاوت می‌بود، ماه‌های حرام به‌جای ماه‌های کنونی ماه‌های دیگری بودند، روزه به‌جای یک ماه ۳۱ روز بود و... هیچ‌کدام از این تفاوت‌ها تأثیری در سعادت اخروی انسان نداشتند. آنچه سعادت اخروی را تضمین می‌کند، تبعیت انسان از فرامین الهی است و مادامی‌که فرامین تشریعی به شکل محسوسی از وضع فعلی سخت‌تر نمی‌بود که انسان را نسبت به انجام آن بی‌رغبت کند و این بی‌رغبتی به نافرمانی خداوند منجر شود، چگونگی تشریع آن‌ها تأثیری در سعادت اخروی انسان نداشت. ضمن اینکه در بحث از اعجاز قرآن، ما در تلاش برای اثبات حقانیت این کتاب هستیم و هنوز برایمان روشن نشده که آخرتی وجود دارد تا بخواهیم از سعادتمندی در حیات پس از مرگ صحبت کنیم. بنابراین، نمی‌توان از این مدعا که تشریعات اسلام سعادت اخروی را تأمین می‌کنند به‌عنوان دلیلی برای اثبات حقانیت اسلام استفاده کرد. با توجه به این دو نکته، آنچه می‌ماند تضمین سعادت دنیوی انسان است که به نظر می‌رسد خود معرفت نیز در بخش بیشتر بر همین جهتِ تشریعات نظر دارد.

نکته‌ی دیگری که باید به آن اشاره کرد این است که وقتی کسی از واژه «مترقی» استفاده می‌کند درواقع عقل را قاضی میدان کرده و ملاک ترقی یا عدم ترقی را عقل بشری قرار داده است. ترقی در مورد علوم تجربی می‌تواند به معنای کشف هرچه بیشتر قوانین طبیعت یا در علوم فنی به معنای ابداع ابزارهای هرچه کارآمدتر باشد. در زمینه‌ی

حقوق، که به نظرم مفهوم نزدیکی به تشریع قوانین دنیوی توسط قرآن است، به نظر می‌رسد که ترقی به معنای هرچه نزدیک‌تر شدن به برپایی عدالت (به معنای عرفی کلمه) یا تضمین هرچه بیشتر سعادت جمعی است. در اینجا تنها ابزار سنجش ما برای تشخیص مترقی بودن یا نبودن یک حکم، رأی عقل ماست درباره‌ی اینکه آیا حکم مورد نظر به عدالت و خیر جمعی نزدیک است یا خیر. توجه به این نکته اساسی است که برای تشخیص این ترقی، ابزار دیگری جز حکم عقل در اختیار نداریم؛ خصوصاً که در بحث مورد نظر، در حال اثبات اعجاز قرآن و در مرحله‌ی پیشاپذیرش دین، قرار داریم.

حال که اولاً ما صرفاً جهت دنیوی تشریعات را در نظر داریم، و از طرف دیگر عقل قاضی این میدان است، می‌توان گفت که احکام اسلام در مقایسه با برخی از قوانین امروزی نه‌تنها مترقی نیستند، بلکه در بعضی جهات غیرمترقی نیز هستند.[1] برای مثال، نگاهی به اعلامیه جهانی حقوق بشر یا قوانین برخی کشورها نشان می‌دهد که بشر امروز در زمینه تأمین عدالت اجتماعی و سعادت دنیوی تا چه اندازه پیشرفت داشته است.

شاید گفته شود قوانین قرآن نسبت به زمان و مکان نزول خود مترقی بوده است. در جواب این ادعا باید گفت، هرچند که این حرف درست به نظر می‌رسد، اما ترقی

---

[1] من شخصاً به پذیرش حسن و قبح اعتباری تمایل دارم. طبق این نظریه، اگر عقل نتواند احکام تشریعی دین را بپذیرد یا به تعبیری عقل احکام شریعت را مترقی نیابد، خدشه‌ای بر اعتبار دین وارد نیست. وظیفه‌ی مؤمن تنها تبعیت است، حتی اگر حکمی که به آن گردن می‌نهد خلاف عقل باشد. لذا اعلام غیرمترقی بودن برخی از احکام قرآن را وهن اسلام نمی‌دانم.

نسبت به زمانه‌ی خود کجا و اعجاز کجا. معجزه پدیده‌ای قاطع است که ذهن و ضمیر مخاطب را خلع سلاح می‌کند تا احتمالی جز فرابشری بودن یک پدیده ندهد. اما ترقی حقوقی نسبت به زمانه‌ی خود، کاری است که تمامی مصلحان اجتماعی در طول تاریخ انجام داده‌اند، و امری فرابشری نیست.

*

قرآن، کتابی است که برخی از آموزه‌های آن، به‌حق ارزنده و عقل‌پذیر هستند و ازاین‌جهت اسلام دین والایی است. برخی از تعلیمات متعالی قرآن این‌ها هستند:

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ﴾[1]

«در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا خودنگهدارترین (و پارساترینِ) شماست.»[2]

﴿وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُما أَوْ كِلاهُما فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ وَ لا تَنْهَرْهُما وَ قُلْ لَهُما قَوْلاً كَرِيما﴾[3]

«و به پدر و مادر نیکی کنید؛ اگر یکی از آن دو، یا هر دو نزد تو به [سنّ] پیری برسند، پس به آن دو "اف" (کوچك‌ترین سخن اهانت‌آمیز) مگوی؛ و آن دو را با پرخاش مران؛ و به آن دو سخنی ارجمند گوی.»

[1] حجرات: ۱۳.

[2] قرآن با این بیان به‌نوعی اعلام مساوات میان بندگان کرده و طبقه‌بندی‌های اقتصادی و اجتماعی را از اولویت می‌اندازد.

[3] اسراء: ۲۳.

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَماناتِ إِلى أَهْلِها وَ إِذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْل﴾[1]
«به‌راستی خدا به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به اهلش رد کنید؛ و هنگامی که میان مردم داوری می کنید، به عدالت داوری کنید.»

﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامينَ بِالْقِسْطِ شُهَداءَ لِلَّهِ وَ لَوْ عَلى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوالِدَيْنِ﴾[2]
«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! برپادارندگان دادگری باشید؛ [و] برای خدا گواهی دهید، و گر چه (این گواهی) به زیان خودتان، یا پدر و مادر و نزدیکان (شما) باشد.»

﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُود﴾[3]
«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به قراردادها وفا کنید.»

﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَ لا تَجَسَّسُوا وَ لا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَ يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ﴾[4]
«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از بسیاری از گمان‌ها بپرهیزید، [چرا] که برخی از گمان‌ها گناه است؛ و (در کارهای شخصی دیگران) تَجسُّس نکنید؛ و برخی از شما

---

[1] نساء: ۵۸.
[2] نساء: ۱۳۵.
[3] مائده: ۱.
[4] حجرات ۱۲.

برخی [دیگر] را غیبت نکند، آیا یکی از شما دوست دارد که گوشت برادرش را درحالی‌که مرده است، بخورد؟! پس آن را ناخوش می‌دارید.»

﴿فَبَشِّرْ عِبادِ (١٧) الَّذينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَه (١٨)﴾[1]
«پس بندگان [من] را مژده ده؛ (۱۷) (همان) کسانی که به سخن (ها) گوش فرامی‌دهند و از نیکوترین آن پیروی می‌کنند (۱۸)»

﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسى أَنْ يَكُونُوا خَيْراً مِنْهُمْ وَ لا نِساءٌ مِنْ نِساءٍ عَسى أَنْ يَكُنَّ خَيْراً مِنْهُنَّ وَ لا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَ لا تَنابَزُوا بِالْأَلْقاب﴾[2]
«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! گروهی [از مردان]، گروهی [دیگر] را ریشخند نکنند، شاید [آنان] از این‌ها بهتر باشند؛ و زنانی، زنان [دیگر] را (ریشخند نکنند)، شاید [آنان] از این‌ها بهتر باشند؛ و (شما) از خودتان عیب‌جویی نکنید، و یکدیگر را با لقب‌ها [ی زشت] نخوانید.»

این نمونه‌ها دستوراتی متعالی هستند که در قرآن ذکر شده؛ اما در مورد آن‌ها باید دو نکته را در نظر داشت: اولاً، این دستورات ابتدایی‌ترین تعالیم اخلاقی هستند که ممکن است از جانب یک منادی اخلاق به انسان‌ها داده شود و به‌هیچ‌وجه شایسته لفظ «مترقی» نیستند (برای مثال آیا توصیه‌ی اخلاقی‌ای ساده‌تر از ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُود﴾

---

[1] زمر: ۱۷ و ۱۸.

[2] حجرات: ۱۱.

قابل‌تصور است؟)[۱]. ثانیاً، در مقابل این احکام عقل‌پسند تشریعاتی در قرآن وجود دارد که وقتی امروز با عقل خود به آن‌ها می‌نگریم، نه‌تنها نمی‌توانیم بر مترقی بودن آن‌ها صحه بگذاریم، بلکه آنها را غیرمترقی می‌یابیم.

[۱] برخی از احکام اخلاقی مترقی و عقل پسند که به ذهن من می‌رسد این‌ها هستند: «منابع طبیعی را در راستای توسعه‌ی پایدار مصرف کنید»، «اعطای حق بیمه‌ی بیکاری به بیکاران و حق تأمین مسکن برای بی‌خانمان‌ها لازم است»، «باید با حیوانات خوش‌رفتاری کرد». همچنین می‌توان به بندهای زیر از اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر به‌عنوان مصادیق احکام مترقی اشاره کرد: «ماده‌ی ۱۲: هیچ‌کس نباید در معرض مداخله‌ی خودسرانه در زندگی خصوصی، خانوادگی، خانه یا مکاتبات خود، یا در معرض تعرض به حیثیت و آبروی خود قرار گیرد. هر کس در مقابل چنین مداخله‌ها یا تعرض‌هایی حق برخورداری از حمایت قانون را دارد»، «ماده‌ی ۱۶: (۱) هر مرد و زن بالغی حق دارد بدون هیچ محدودیتی از حیث نژاد، ملیت [تابعیت] یا دین، ازدواج کند و تشکیل خانواده بدهد. مرد و زن در ازدواج، در مدت زناشویی و در فسخ آن، از حقوق مساوی برخوردارند»، «ماده‌ی ۱۸: هر کس حق آزادی فکر، وجدان و دین را دارد؛ این حق شامل آزادی تغییر دین یا اعتقاد، و همچنین شامل آزادی اظهار دین یا اعتقاد در تعالیم، اعمال، عبادات و شعایر، چه به‌تنهایی و چه به‌اتفاق دیگران و در جمع یا خلوت است»، «ماده‌ی ۱۹: هر کس حق آزادی عقیده و بیان دارد؛ این حق شامل آزادی در داشتن عقاید بدون مداخله و مزاحمت، و آزادی در طلب و کسب و نشر اطلاعات و افکار از طریق هر رسانه‌ای و بدون ملاحظات مرزی است»، «ماده‌ی ۲۴: هر کس حق استراحت و فراغت، ازجمله تحدید معقول ساعات کار و برخورداری از تعطیلات ادواری با دریافت دستمزد را دارد.» ایضاً اصل‌های زیر از قانون اساسی کشور سوئیس در این زمینه قابل‌توجه هستند:
اصل ۸:

در ادامه بیشتر دراین‌باره توضیح خواهم داد. اما پیش از آن، نگاه کنیم به مثال‌هایی که معرفت از احکام مترقی اسلام ذکر می‌کند.

١– قانون قصاص: معرفت می‌نویسد:

---

٣. زن و مرد دارای حقوق برابر هستند. قانون می‌بایست هم در مقام وضع و هم در عمل این برابری را تضمین کند، به‌ویژه در خانواده، تحصیل و کار. زن و مرد حق دارند در ازای کار با ارزش یکسان، مزد یکسان دریافت کنند.

٤. قانون باید نابرابری‌هایی را که بر افراد دارای معلولیت تأثیر می‌گذارد حذف کند.

اصل ١٢:

افراد نیازمند و ناتوان از رفع نیاز خود، این حق را دارند که حمایت و مراقبت شده، و وسایل اقتصادی لازم برای داشتن زندگی با حداقل استاندارد را در اختیار داشته باشند.

اصل ١٥:

٢. هر کس حق دارد آزادانه مذهب یا عقاید فلسفی‌اش را انتخاب کند، و در خلوت یا در حضور دیگران آن را اعلام کند.

اصل ١٦:

١. آزادی بیان و اطلاعات تضمین‌شده است.

٢. هر کس حق دارد آزادانه عقایدش را ساخته، بیان کرده و افشا کند.

اصل ١٩:

حق تحصیل ابتدایی کافی و رایگان تضمین‌شده است.

اصل ٢٥:

٢. پناهندگان نباید اخراج یا به کشوری که در آنجا شکنجه خواهند شد مسترد شوند.

(پورتال دولت سوئیس https://www.admin.ch/ch/e/rs/1/101.en.pdf)

قوانین مترقی این‌ها هستند نه مثال‌های ابتدایی از قرآن که به‌عنوان قوانین مترقی معرفی می‌شوند. ضمن اینکه شاید در آینده قوانین مترقی‌تر از این‌ها هم ایجاد شود.

«خدای متعادل درباره‌ی قانون قصاص فرموده است: ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاصُ فِي الْقَتْلى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْأُنْثى بِالْأُنْثى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخيهِ شَيْ‌ءٌ فَاتِّباعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَداءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسانٍ ذلِكَ تَخْفيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ رَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدى بَعْدَ ذلِكَ فَلَهُ عَذابٌ أَليمٌ (۱۷۸) وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۱۷۹)﴾[۱]، "ای کسانی که ایمان آورده‌اید، درباره‌ی کشتگان، بر شما [حق] قصاص مقرر شده است: آزاد به‌جای آزاد و بنده به‌جای بنده و زن به‌جای زن. هر کس که از جانب برادر [دینی] اش [یعنی ولیّ مقتول] چیزی [از حق قصاص] به او گذشت شود، [باید از گذشت ولیّ مقتول] به‌طور پسندیده پیروی کند و با [رعایت] احسان، [خون‌بها را] به او بپردازد. این [حکم]، تخفیف و رحمتی از پروردگار شماست، پس هر کس، بعدازآن، از اندازه درگذرد، وی را عذابی دردناک است. (۱۷۸) ای خردمندان، شما را در قصاص زندگانی است؛ باشد که به تقوا گرایید. (۱۷۹)" در این آیه، بلکه در این قانون عادلانه، نکات و ظرافت‌هایی وجود دارد: اولاً: قانون قصاص، ضامن حیات است و به پایداری آن می‌انجامد و هرگز آن‌گونه که برخی ناآشنایان پنداشته‌اند افزودن در قتل نیست. ثانیاً: ضامن عدالت اجتماعی است و میان اصناف انسان‌ها، تعادل ایجاد می‌کند، ازاین‌رو فرد آزاد در برابر برده و

---

[۱] بقره: ۱۷۸ و ۱۷۹.

مرد در برابر زن، قصاص نمی‌شود؛ مگر پس از پرداخت تفاوت و با رعایت شرایط خاصی که تفصیل آن در دانش فقه آمده است.
ثالثاً: سومین نکته – که مهم‌ترین نکته است – توجه به رعایت برادری میان انسان‌هاست که در پس همه‌ی قوانین الهی اسلام وجود دارد. قانون – هر چه باشد – انعطاف و عطوفتی ندارد؛ مگر آن‌که از حقیقت ذات انسانی برآمده و برخاسته از کرامت و فضایل او در این حیات باشد.»[۱]

نقد:

۱–۱– اگر از تردیدها پیرامون بازدارنده بودن حکم قصاص نفس بگذریم، حکم موجود در این آیه، حتی اگر تمامی فضیلت‌هایی را که معرفت برای آن برمی‌شمارد داشته باشد، به‌هیچ‌وجه چیزی از جنس معجزه نیست. برای آنکه امری معجزه باشد، باید خرق عادت بوده، قاطعانه عجز دیگران را آشکار کند. اما تشریع قصاص چنین ویژگی‌ای ندارد. حکم قصاص که نوعی مجازات برای انجام جرم جرحی و قتل نفس است، به‌هیچ‌وجه حکمی پیشرفته نیست، و احتمالاً در جوامع پیش از اسلام نیز وجود داشته است. لااقل اعراب جاهلی جمله‌ای ساخته بودند که «القتل أنفی للقتل»[۲] یعنی «قتل بازدارنده‌ترین چیز برای قتل است.» به عبارتی این آموزه حتی در محدوده‌ی جغرافیای عربی هم حرف تازه‌ای نداشته است.

۱–۲– علاوه بر این، در همین آیه عدم عدالت و مساوات میان صنوف مختلف انسان آشکار است. مرد آزاد، بنده و زن سه صنفی هستند که با هم برابر نیستند، و از کنار

---

[۱] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۳۷۶

[۲] همان. ج ۵. ص ۸۰.

هم‌گذاشتن این آیه با ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ﴾ معلوم می‌شود که تساوی منظور نظر خدا در ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ﴾، مربوط به امور معنوی است. آیا این یک آموزه‌ی مترقی است؟ بر اساس کدام اصل عقل‌پسند خون مرد آزاد از خون بنده و زن گران‌بهاتر است؟ درواقع این آیه‌ای است که معرفت باید آن را پنهان می‌کرد تا به مقصود خود در نشان دادن ترقی تعالیم قرآن نزدیک شود، نه اینکه آن را به‌عنوان مثالی برای ترقی تشریعات قرآن ذکر کند.

۲- حقوق یتیمان و زنان: آیات دیگری که معرفت آن‌ها را شاهدی بر مترقی بودن احکام قرآن می‌گیرد، مجموعه آیات زیر است:

﴿وَ آتُوا الْيَتامى أَمْوالَهُمْ وَ لا تَتَبَدَّلُوا الْخَبيثَ بِالطَّيِّبِ وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوالَهُمْ إِلى أَمْوالِكُمْ إِنَّهُ كانَ حُوباً كَبيراً (۲) وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتامى فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنى وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَواحِدَةً أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ ذلِكَ أَدْنى أَلاَّ تَعُولُوا (۳) وَ آتُوا النِّساءَ صَدُقاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنيئاً مَريئاً (۴) وَ لا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ الَّتي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِياماً وَ ارْزُقُوهُمْ فيها وَ اكْسُوهُمْ وَ قُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً (۵) وَ ابْتَلُوا الْيَتامى حَتَّى إِذا بَلَغُوا النِّكاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ وَ لا تَأْكُلُوها إِسْرافاً وَ بِداراً أَنْ يَكْبَرُوا وَ مَنْ كانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَ مَنْ كانَ فَقيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَ كَفى بِاللَّهِ حَسيباً (۶) لِلرِّجالِ نَصيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَ الْأَقْرَبُونَ وَ لِلنِّساءِ نَصيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَ الْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصيباً مَفْرُوضاً (۷) وَ إِذا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبى وَ

الْيَتامى وَ الْمَساكينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَ قُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً (۸) وَ لْيَخْشَ الَّذينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعافاً خافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَ لْيَقُولُوا قَوْلاً سَديداً (۹) إِنَّ الَّذينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامى ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ في بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَيَصْلَوْنَ سَعيراً (۱۰)﴾[۱]

«و اموال یتیمان را به آنان بدهید؛ و (مال) پلید را، با (مال) پاكِ [نیكو] عوض نَكنید؛ و اموالِ آنان را همراه اموالتان نخورید، [چرا] كه این گناهی بزرگ است! (۲) و اگر می‌ترسید كه دادگری را، در (مورد ازدواج دختران) یتیم رعایت نكنید، پس آنچه از زنان، دلخواهتان است، دو دو و (یا) سه سه و (یا) چهار چهار، به زنی بگیرید. و اگر می‌ترسید عدالت را رعایت نكنید، پس (به) یك (همسر)، یا آنچه (از كنیزان) مالك شده‌اید، (اكتفا كنید.) این [كار]، به (عیال‌وار نشدن و ستم نكردن و) منحرف نشدن نزدیك‌تر است. (۳) و مَهریه‌های زنان را (به‌عنوان هدیه یا) بدهی به آنان بپردازید؛ و اگر به میل خودشان چیزی از آن را به شما [ببخشند]، آن را گوارا (و پاك و) دل‌چسب بخورید. (۴) اموالتان را، كه خدا (وسیله) قِوامِ (زندگی) شما قرار داده، به سبك‌سران مَدهید؛ و[لی] از (فواید) آن، به آن‌ها روزی دهید؛ و لباس بر آنان بپوشانید و با آنان سخنی پسندیده بگویید. (۵) و یتیمان را بیازمایید تا وقتی به (سن) ازدواج برسند، پس اگر از آنان هدایت (و رشد فكری و تجربی) یافتید، پس اموالشان را به آنان بدهید. و آن را [از بیم آنكه مبادا] بزرگ شوند، با زیاده‌روی و شتاب مَخورید. و هر كس كه توانگر است، پس باید (از گرفتن اجرت سرپرستی) خودداری كند؛ و كسی كه نیازمند است، پس به‌طور پسندیده (مطابق عرف از آن مال) بخورد. و هرگاه كه اموالشان را به آنان بازمی‌گردانید، پس بر ایشان گواه بگیرید؛ و حسابرسیِ خدا كافی است. (۶) برای

---

[۱] نساء: ۱۰-۲.

مردان، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان (آنان) بر جای گذاشته‌اند، سهمی است؛ و برای زنان (نیز) از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان (آنان) بر جای گذاشته‌اند، سهمی است؛ چه آن [میراث]، کم باشد یا زیاد؛ [درحالی که این] سهمی تعیین شده است. (۷) و اگر هنگام تقسیم (ارث)، نزدیکان و یتیمان و بینوایان، حاضر شدند، پس [چیزی] از آن، به آن‌ها روزی دهید؛ و با آنان سخنی پسندیده گویید. (۸) و کسانی که اگر (برفرض) نسل کم‌توانی بعد از خودشان بر جای گذارند، بر (آینده) آنان می‌ترسند، باید (از ستم درباره یتیمان مردم نیز) بهراسند؛ پس باید خودشان را از (عذاب) خدا حفظ کنند، و باید سخنی استوار گویند. (۹) در حقیقت کسانی که اموال یتیمان را به ستم می‌خورند، جز این نیست که آتشی در درونشان می‌خورند. و به‌زودی در شعله فروزان (آتش) درآیند [و بسوزند.] (۱۰)»

معرفت در توضیح این آیات می‌نویسد:

«این‌ها سفارش‌های مؤکدی است نسبت به آنچه در جامعه‌ی عرب جاهلی رخ می‌داد. آن‌ها حقوق همه‌ی افراد ضعیف، به‌ویژه یتیمان و زنان را پایمال می‌کردند و رسوبات آن در جامعه‌ی مسلمان همچنان باقی مانده بود. در چنین شرایطی قرآن آمد و همه‌ی این [فرهنگ]ها را

از بین برد و در جامعه اسلامی، بینش و تفکری نو و عرفی جدید و جلوه‌ای نو پدید آورد.»[1]

نقد:

آنچه در این آیات مطرح شده، عمدتاً جزو پیش‌پاافتاده‌ترین تعالیمی است که می‌توان نسبت به رعایت حال ضعیفان، ازجمله زنان و یتیمان تجویز نمود. هرکس مفهومی از عدالت در ذهن داشته باشد می‌داند که این تجویزات قرآن باید اجرایی شود و هیچ شگفتی‌ای در این تعالیم نیست. البته چه زیباست که قرآن می‌گوید: «مهر آنان را به طیب خاطر به آن‌ها بدهید» و «چون به هنگام تقسیم [ارث]، خویشاوندان و یتیمان و مسکینان حاضر آمدند به آنان نیز چیزی ارزانی دارید و با آنان به نیکویی سخن گویید.» اما این تعالیم نسبتی با اعجاز ندارند. خصوصاً اینکه گفته می‌شود قرآن معجزه‌ی جاویدان است. پس اگر قرآن معجزه‌ی جاوید بوده، و احکام تشریعی آن نیز بخشی از این اعجاز باشند، نباید در طول تاریخ انسان به‌تنهایی (بدون کمک خداوند) احکامی هم‌سطح یا مترقی‌تر از این احکام را آورده باشد؛ حال‌آنکه بسیاری از قوانین موجود در جهانی فعلی، به‌ویژه در زمینه‌ی حمایت از زنان و کودکان و حمایت‌های اجتماعی از اقشار ضعیف جامعه، از این تعالیم قرآن مترقی‌تر هستند. پس چنین نمونه‌هایی نمی‌تواند نشان‌گر اعجاز تشریعی قرآن باشد.

۳- روزه: نمونه‌ی بعدی که معرفت به‌عنوان یکی از دستورات مترقی قرآن (و طبعاً شمه‌ای از اعجاز قرآن) معرفی می‌کند، بحث روزه است. وی می‌نویسد:

---

[1] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۳۸۰.

> «آنان که کمترین اطلاعی از ابتذال گِرِس [=یونان] و رم و فارس و عرب جاهلی و زیاده‌روی آن‌ها در پیروی از شهوات و غوطه‌ور شدنشان در زشتی‌های داشته باشند، به ارزش روزه‌داری پی خواهند برد و درمی‌یابند که این فریضه به بهترین شکل، در شریعت اسلام وضع‌شده است. نیز هر کس منصف باشد، باید به حکمت آن اعتراف کند که راهی است برای کنترل غریزه‌های حیوانی انسان؛ ویژگی‌ای که باعث برجسته شدن اسلام نسبت به سایر ادیان می‌شود.»[۱]

نقد:

۳–۱– آیا حقیقتاً معرفت می‌اندیشد روزه منشأ دفع شهوات و مفاسد است؟ چه دلیلی وجود دارد که امساک در یک ماه سبب شود که در یازده ماه دیگر مردم پیروی شهوات نکنند؟ معرفت می‌تواند تعالیم دیگری از قرآن، مثل حرمت زنا، شرب خمر و... را عامل دفع شهوت‌پرستی بداند، اما روزه فی‌نفسه چنین کارکردی ندارد.

۳–۲– پیش از اسلام، و ازقضا در همان یونان که معرفت مثال می‌زند، ارسطو در فلسفه‌ی اخلاق خود آموزه‌ی میانه‌روی و نگه‌داشتن حد اعتدال را مطرح کرده است. وی می‌نویسد:

> «فضیلت ملکه‌ای است که حد وسطی را انتخاب کند که برای ما درست و با موازین عقلی سازگار است، با موازینی که مرد دارای

---

[۱] همان. ص ۳۹۲.

حکمت عملی حد وسط را با توجه به آن‌ها معین می‌کند. این حد وسط میان دو عیب، یعنی افراط و تفریط قرار دارد.»[1]

این هم نوعی دعوت به دوری از شهوت‌پرستی است. آیا باید این کلام ارسطو را نیز معجزه بدانیم؟

۳-۳- مهم‌ترین نقد به ادعای معرفت این است که فرضاً روزه عامل کنترل غرائز باشد، از کجای آن اعجاز برمی‌آید؟

۴- حمایت از فقرا: آموزه‌ی بعدی اسلام که معرفت معرفی می‌کند این است:

«پیش از اسلام، دینی در جهان نبوده است که برای صدقات و حمایت از یتیمان و بیوه‌زنان و افراد ناتوان و ضعیف، برنامه‌ریزی کرده باشد و اصولی برای آن قرار داده و این کارهای مثبت را جزو ارکان اساسی خود قرار داده باشد. در اسلام هر فرد مسلمان توانمند، بنابر حکم قواعد شرعی، ملزم به پرداخت سهم معینی از اموال خود برای یاری رساندن به برادران تهی‌دست خویش است. این افزون بر مقداری معین از طعام و ارزاقی است که سرپرست خانوار در هر عید فطر، برای زکات افراد تحت تکفل خود، به مستمندان می‌پردازد؛ زیرا افزون بر وظیفه‌ی سالانه در مورد سود کسب‌هاست؛ هم‌چنین سایر مواردی که خداوند سهمی از اموال ثروتمندان را برای کمک به فقرا اختصاص داده است.»[2]

---

[1] ارسطو. ***اخلاق نیکوماخوس***. ص ۶۶.

[2] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۳۹۲.

نقد:

۴–۱– مشهور آنچه به‌عنوان مالیات اسلامی اخذ و میان فقرا توزیع می‌شود زکات، فطریه و خمس است. بر سر خمس که اجماع وجود نداشته و اکثر مسلمانان، یعنی اهل سنت، آن را به معنای یک پنجم مازاد درآمد سالانه باور ندارند. زکات و فطریه هم درمجموع بسیار کمتر از آن است که بشود با آن هم حکومت را اداره کرد و هم فقر را از بین برد. لذا دستور شرعی در این زمینه، به حد کفایت برای برچیدن فقر نمی‌رسد.

۴–۲– زکات منحصر به اسلام نبوده و سابقه تاریخی دارد. طبق بیان قرآن، انبیاء و امم پیشین نیز به زکات سفارش شده‌اند:

﴿وَ إِذْ أَخَذْنا ميثاقَ بَني إِسْرائيلَ لا تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً وَ ذِي الْقُرْبى وَ الْيَتامى وَ الْمَساكينِ وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً وَ أَقيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلاَّ قَليلاً مِنْكُمْ وَ أَنْتُمْ مُعْرِضُونَ﴾[1]

«و (یاد کنید) هنگامی را که از بنی‌اسرائیل (فرزندان یعقوب) پیمان محکم گرفتیم که: "جز خدا را نپرستید، و به پدر و مادر، و نزدیکان و یتیمان و بینوایان نیکی کنید و با مردم نیکو سخن گویید، و نماز را بر پا دارید و [مالیات] زکات را بپردازید." سپس، جز اندکی از شما، روی برتافتید درحالی‌که شما روی‌گردان بودید.»

[1] بقره: ۸۳.

﴿وَ اذْكُرْ فِي الْكِتابِ إِسْماعِيلَ إِنَّهُ كانَ صادِقَ الْوَعْدِ وَ كانَ رَسُولاً نَبِيًّا (۵۴) وَ كانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلاةِ وَ الزَّكاة (۵۵)﴾[1]

«و در کتاب (قرآن) اسماعیل را یاد کن، که او راست‌وعده بود و (نیز) فرستاده‌ای والا [مقام] بود؛ (۵۴) و همواره خانواده‌اش را به نماز و زکات فرمان می‌داد (۵۵)»

﴿وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ نافِلَةً وَ كُلاًّ جَعَلْنا صالِحِينَ (۷۲) وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا وَ أَوْحَيْنا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْراتِ وَ إِقامَ الصَّلاةِ وَ إِيتاءَ الزَّكاةِ وَ كانُوا لَنا عابِدينَ (۷۳)﴾[2]

«و اسحاق، و یعقوب را (به‌عنوان نعمتی) افزون به وی بخشیدیم؛ و همه را شایسته قرار دادیم (۷۲) و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما، (مردم را) رهنمون می‌شوند؛ و انجام نیکی‌ها و برپاداشتن نماز و پرداخت زکات را به آنان وحی کردیم؛ و فقط پرستش‌کننده ما بودند. (۷۳)»

این آیات نشان می‌دهد که زکات، به‌عنوان اصلی‌ترین منبع مالی حکومت اسلامی برای زدودن فقر، امر تازه‌ای نیست.

۴-۳- چرا باید اسلام را با گذشتگان مقایسه کنیم؟ اگر به معجزات سایر پیامبران که بر سر معجزه بودنشان بحثی نیست نگاه کنیم، می‌بینیم که حتی امروزه هم کسی نمی‌تواند مانند آن‌ها را بیاورد. مگر امروزه کسی می‌تواند عصا را اژدها و مرده را زنده کند تا ما قرآن را به لحاظ تشریعی با قوانین امروزی مقایسه نکرده و صرفاً گذشتگان را مدنظر قرار دهیم؟ ما باید ببینیم که آیا امروزه در گوشه و کنار جهان قوانینی تدوین شده‌اند که در

---

[1] مریم: ۵۴ و ۵۵.

[2] انبیاء: ۷۲ و ۷۳.

فراهم آوردن سعادت عمومی جامعه، به‌خصوص فقرزدایی موفق‌تر از قوانین اسلام عمل کرده باشند یا خیر. پاسخ به این پرسش مثبت است. نگاهی به برخی کشورهای – به‌ویژه کشورهای حوزه‌ی اسکاندیناوی – نشان می‌دهد که این کشورها در فقرزدایی و حمایت از اقشار فقیر جامعه بسیار موفق بوده‌اند و اکنون شادترین جوامع بشری هستند.[۱] این در حالی است که در تمام دوران حکومت اسلامی، حتی در کوفه‌ی زمان خلافت علی بن ابی طالب که به عدالت شهره است، فقرزدایی کامل انجام نگرفت. درواقع، الگوهای پیچیده‌ی حکومت‌داری و تأمین رفاه اجتماعی در برخی از جوامع فعلی آن‌قدر پیشرفته است که در مقایسه با آن‌ها قوانین رفاهی اسلام نه‌تنها مترقی نیست، بلکه بسیار ابتدایی به نظر می‌رسد.

*

پس از معرفی و نقد بعضی موارد که معرفت به‌عنوان تعالیم مترقی اسلام معرفی می کند، اکنون برخی تعالیم و دستورات اسلام را بررسی خواهم کرد که با معیار «ترقی» زاویه‌ی اساسی دارند:

۱– قوانین خانواده

احتمالاً برخی از قوانین خانوادگی قرآن، در قیاس با قوانین پیش از اسلام پیشرفت قابل‌توجهی به‌حساب می‌آمده، مانند موارد زیر:

---

[۱] دقت شود که بحث ما به‌واسطه‌ی استفاده معرفت از کلیدواژه «مترقی» و نیز به‌واسطه‌ی اینکه بحث در مرحله‌ی پیشاپذیرش دین در جریان است، کاملاً دنیوی است و این ایراد که این مردمان شاد، آخرت خوبی نخواهند داشت (برفرض صحت این مدعا) جایی در بحث ما ندارد.

﴿وَ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا﴾[۱]

«و هنگامی که زنان را طلاق دادید، و به (روزهای پایانی) سرآمدِ (عدّه) شان رسیدند، پس به‌طور پسندیده نگاهشان دارید، یا به‌طور پسندیده آزادشان سازید؛ و به خاطر زیان رساندن نگاهشان ندارید.»

﴿وَ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْواجَهُنَّ إِذا تَراضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذلِكُمْ أَزْكى لَكُمْ وَ أَطْهَرُ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ (۲۳۲) وَ الْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ لِمَنْ أَرادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضاعَةَ وَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَها لا تُضَارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَ عَلَى الْوارِثِ مِثْلُ ذلِكَ فَإِنْ أَرادا فِصالاً عَنْ تَراضٍ مِنْهُما وَ تَشاوُرٍ فَلا جُناحَ عَلَيْهِما وَ إِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلادَكُمْ فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ إِذا سَلَّمْتُمْ ما آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِما تَعْمَلُونَ بَصيرٌ (۲۳۳)﴾[۲]

«و هنگامی که زنان را طلاق دادید و به سرآمدِ (عدّه) شان رسیدند. پس مانعشان نشوید که با همسرانِ (سابقِ) شان، ازدواج کنند؛ هنگامی که رضایت طرفینی بین آنان به‌طور پسندیده برقرار است. این [دستوری است که] هر کسی از شما که به خدا و روز بازپسین ایمان دارد، به آن پند داده می‌شود. این [دستور] برای شما، رشدآورتر و پاك

---

[۱] بقره: ۲۳۱.

[۲] بقره: ۲۳۲ و ۲۳۳.

کننده‌تر است، و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید. (۲۳۲) و مادران، فرزندانشان را دو سال کامل، شیر می‌دهند. (این) برای کسی است که بخواهد [دوران] شیر دادن را به اتمام رساند. و بر آن کس که نوزاد برایش متولّد شده، لازم است خوراك آن (مادر)ان و پوشاك آنان را به‌طور پسندیده [در دوران شیر دادن فراهم آورد]. هیچ‌کس، جز به‌اندازه توانائی‌اش، تکلیف نمی‌شود. هیچ مادری به‌واسطه‌ی فرزندش ضرر نبیند (و به او زیان نرساند)؛ و نه کسی که فرزند برایش متولد شده به‌واسطه‌ی فرزندش (ضرر ببیند و به او زیان رساند) و بر وارث مانند این (احکام واجب) است. و اگر آن دو، با رضایت و مشورت یکدیگر، بخواهند [کودك را زودتر] از شیر بازگیرند، پس هیچ گناهی بر آن دو نیست. و اگر خواستید دایه‌ای برای فرزندان خود بگیرید، پس هیچ گناهی بر شما نیست؛ هنگامی که آنچه را (وعده) داده‌اید به‌طور پسندیده بپردازید. و [خودتان را] از [عذاب] خدا حفظ کنید؛ و بدانید که خدا، به آنچه انجام می‌دهید، بیناست. (۲۳۳)»

﴿وَ الَّذينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْواجاً وَصِيَّةً لِأَزْواجِهِمْ مَتاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْراجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ في ما فَعَلْنَ في أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَ اللَّهُ عَزيزٌ حَكيمٌ﴾[1]

«و کسانی از شما که در [آستانه] جان سپردن قرار می‌گیرند و همسرانی بر جای می‌گذارند، [باید] برای همسرانشان وصیّت کنند که تا یك سال، (آن‌ها را با پرداختن هزینه زندگی) بدون بیرون راندن (از خانه) بهره‌مند سازند؛ و اگر بیرون روند، پس هیچ

---

[1] بقره: ۲۴۰.

گناهی بر شما نیست، نسبت به آنچه به‌طور پسندیده درباره خودشان انجام می‌دهند. و خدا شکست‌ناپذیری فرزانه است.»

﴿یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا یَحِلُّ لَکُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّساءَ کَرْهاً وَ لا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ ما آتَیْتُمُوهُنَّ إِلاَّ أَنْ یَأْتینَ بِفاحِشَةٍ مُبَیِّنَةٍ وَ عاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ کَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسى أَنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَ یَجْعَلَ اللَّهُ فیهِ خَیْراً کَثیراً﴾[1]

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! برای شما جایز نیست که زنان را برخلاف میل (شان) ارث ببرید. و بر آنان سخت‌گیری نکنید، تا بخشی از آنچه (مهریه) به آنان داده‌اید، (از دستشان به در) برید؛ مگر آنکه زشت‌کاری آشکاری انجام دهند. و با آنان، به‌طور پسندیده رفتار کنید. و اگر آنان، ناخوشایندتان بودند، پس (فوراً تصمیم به جدایی نگیرید،) چه‌بسا چیزی ناخوشایند شماست، و خدا در آن خیر فراوانی قرار می‌دهد.»

اما مناسب است که به موازات این آیات که حاوی احکامی نسبتاً مترقی هستند، به آیاتی از قرآن اشاره شود که درست در همین زمینه، یعنی قوانین مربوط به زنان، نازل شده‌اند اما به‌هیچ‌وجه مترقی نبوده، بلکه با عقل امروزین ما غیرقابل‌قبول هستند:

﴿نِساؤُکُمْ حَرْثٌ لَکُمْ فَأْتُوا حَرْثَکُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَ قَدِّمُوا لِأَنْفُسِکُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّکُمْ مُلاقُوهُ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنینَ﴾[2]

---

[1] نساء: ۱۹.

[2] بقره: ۲۲۳.

«زنان شما، کشتزار شما هستند؛ پس هرگونه بخواهید، (می‌توانید) به کشتزارتان [در] آیید، و (اثر نیکی) برای خودتان، از پیش بفرستید. و [خودتان را] از [عذاب] خدا حفظ کنید. و بدانید که شما او را ملاقات خواهید کرد. و مؤمنان را مژده ده.»

﴿لِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَة﴾[۱]

«مردان بر آنان [زنان][۲] رتبه دارند.»

﴿وَ اسْتَشْهِدُوا شَهيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَداءِ﴾[۳]

«و دو شاهد از میان مردان (مسلمان) تان به گواهی طلبید؛ و اگر دو مرد نبودند، پس یك مَرد و دو زن، از شاهدانی که مورد رضایت شما هستند، [به گواهی بگیرید.]»

﴿يُوصيكُمُ اللَّهُ في أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾[٤]

«خدا به شما درباره فرزندانتان سفارش می‌کند که: برای پسر، همچون بهره (و سهام ارث) دو دختر باشد.»

---

[۱] بقره: ۲۲۸.

[۲] داخل قلاب از من است.

[۳] بقره: ۲۸۲.

[٤] نساء: ۱۱.

﴿وَ لَكُمْ نِصْفُ ما تَرَكَ أَزْواجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصينَ بِها أَوْ دَيْنٍ وَ لَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِها أَوْ دَيْنٍ﴾[1]

«و نصفِ میراث همسرانتان فقط برای شماست، اگر برایشان فرزندی نبوده باشد؛ و اگر برایشان فرزندی باشد، پس یک‌چهارم میراثشان فقط برای شماست؛ پس از (انجامِ) وصیتی که بدان سفارش کرده‌اند، یا بدهی (که باید پرداخت شود.) و یک‌چهارم میراثتان فقط برای آن [زن]ان است، اگر فرزندی برای شما نبوده باشد؛ و اگر برای شما فرزندی باشد، پس یک‌هشتم میراثتان فقط برای آن [زن]ان است؛ بعد از (انجامِ) وصیتی که بدان سفارش کرده‌اید، یا بدهی (که باید پرداخت شود.)»

﴿الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ وَ بِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ فَالصَّالِحاتُ قانِتاتٌ حافِظاتٌ لِلْغَيْبِ بِما حَفِظَ اللَّهُ وَ اللاَّتي تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبيلاً إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلِيًّا كَبيراً﴾[2]

«مردان، [مایه] پایداری زنانند؛ به خاطر آنکه خدا برخی آنان را بر برخی [دیگر] برتری داد، و به خاطر آنچه از اموالشان (در مورد زنان) هزینه می‌کنند. و زنانِ شایسته فرمانبردارانی فروتنند، که به پاس آنچه خدا [برای آنان] حفظ کرده، در غیاب (همسر خود، اسرار و حقوق او را،) نگهبانند. و زنانی را که از نافرمانی‌شان ترس دارید، پس پندشان دهید؛ و (اگر مؤثر واقع نشد،) در خوابگاه‌ها از ایشان دوری گزینید؛ و (اگر

---

[1] نساء: ۱۲.

[2] نساء: ۳۴.

هیچ راهی نبود، به آهستگی و به قصد تأدیب) آنان را بزنید. و اگر از شما اطاعت کردند، پس هیچ راهی بر (ای تعدّی به) آنان مَجویید؛ که خدا بلندمرتبه‌ای بزرگ است.»

طبق این آیات، مردان بر زنان برتری دارند. حال‌آنکه دیدگاهی که امروزه ما مترقی می‌دانیم، زن و مرد را برابر در نظر می‌گیرد. احتمالاً یکی از پاسخ‌های مدافعین مترقی بودن احکام قرآن این است که اسلام نسبت به ظرفیت زمانه‌ی خود تا جای ممکن مترقی بوده. این حرف ممکن است درست باشد، اما درست مثل آن است که در جامعه‌ای که معلولان موجوداتی شیطانی تلقی می‌شوند و طبق قانون محکوم به سوزانده شدن هستند، مصلحی بیاید و بگوید آن‌ها را با درد و رنج نکشید، بلکه آن‌ها را در بیابان رها کنید تا اگر توانستند زنده بمانند و اگر نتوانستند بمیرند. این آموزه‌ی دوم از قبلی مترقی‌تر است، اما صرفاً اندکی و البته همچنان ظالمانه. دستور مترقی واقعی این است که باید امکاناتی حتی بیش از افراد عادی جامعه در اختیار معلولین قرار داده شود تا به این واسطه عقب بودن خود از جامعه را جبران کرده، سعادت بیشتری را تجربه کنند. اسلام که انقلابی در بنیادین‌ترین تفکرات ساکنان حجاز ایجاد کرد، چه چیزی مانعش بود تا به یک‌باره یا (آن‌چنان‌که درباره شراب گفته می‌شود) به‌تدریج حقوق زن را ظرف ۲۳ سال رسالت پیامبرش (یا لااقل ۱۰ سال اقامت او در مدینه) به تساوی با مردان نزدیک کند؟ آیا برای چنین رفورمی قرن‌ها زمان لازم است؟ ضمن اینکه حتی اگر رفورم وضع زنان قرن‌ها زمان لازم داشت، قرآن هیچ دستورالعملی از خود باقی نگذاشت که مسیر این رفورم را روشن کند. برعکس، با ثبت برخی از احکام در «کتاب الله» راه برپایی مساوات بسته شد.

با این وصف باید گفت که تشریعات فوق مترقی نیستند؛ بلکه تبعیض‌هایی هستند میان دو گروه انسان. البته برای همه‌ی این‌ها دلیل‌تراشی‌هایی شده، مثل‌اینکه شرایط اجتماعی آن موقع اقتضاء می‌کرد که مرد نان‌آور خانه باشد، و ازاین‌جهت سهم‌الارث بیشتری ببرد. هرچند که همین توجیه نیز جای چون‌وچرا دارد و می‌توان گفت اگر زن هم ارث بیشتری می‌برد، نهایتاً آن را جایی بیرون از خانه خرج نمی‌کرد و از این جهت زن نیز نقش نان‌آوری را ایفا می‌کرد. همچنین اگر بحث نان‌آوری باشد، می‌توان پرسید که چرا زنان سرپرست خانوار از این حکم مستثنی نشده‌اند؟

درمجموع باید گفت اگر قوانین اقتصادی اسلام تساوی‌جویانه می‌بود، این امکان وجود داشت که با تقویت بنیه‌ی اقتصادی زنان جامعه، نظام مردسالار کمرنگ‌تر شده، بسیاری از ظلم‌ها که در طول تاریخ در حق زنان انجام شده، رخ ندهد.

علاوه بر این، حتی همین توجیهات کم‌رمق را راجع به مواردی مثل نصف بودن شهادت زن و کتک زدن زن نمی‌توان ارائه کرد.

به‌طور خلاصه، قوانین قرآن مردسالارانه است، درحالی‌که آنچه ما امروز از معنای ترقی می‌فهمیم، تساوی و حتی (به‌اصطلاح برخی توجیه‌کنندگان قرآن، که به گمانشان راه گریزی جسته‌اند) «تشابه»[1] حقوقی زن مرد است. ضمن اینکه این توجه را باید

---

[1] توسل به تمایز تساوی و تشابه راهکاری است که برخی برای توجیه شرایط نابرابر زن و مرد در اسلام جسته‌اند. ایشان می‌گویند زن و مرد حقوق «مساوی» دارند، اما حقوقشان «مشابه» نیست. این حرف مثل است که گفته شود حقوق ارباب و برده با هم مساوی است، اما مشابه نیست. ارباب وظیفه دارد در روز به برده دو وعده غذا و جای خواب بدهد، در عوض برده وظیفه دارد تمامی کارهای منزل و مزرعه و غیره‌ی او را انجام دهد، بارهای سنگین را جابجا کند، حقارت سلب اراده را

داشت که ما صرفاً از قوانین قرآن صحبت می‌کنیم. وقتی وارد قوانین اسلام، که ماحصل جمع قرآن و سنت است، بشویم با وضعی که از این هم نامترقی‌تر است مواجه خواهیم شد (مواردی مثل اذن خروج از خانه، حق حضانت فرزند و...).

۲- برده‌داری

از نظر من به‌عنوان فردی مسلمان، بزرگ‌ترین نقد به ساحت اسلام پذیرش برده‌داری توسط این دین است. این نقد تا حدی جدی است که می‌تواند چالشی اساسی در زمینه‌ی پذیرش حقانیت اسلام ایجاد کند. برده‌داری - و بدتر از آن کنیزداری که با تمتع جنسی بدون شرط رضایت کنیز همراه است - در ذهن من، و فکر می‌کنم در هر ذهن مدرنی، که مقیاس سنجش ترقی قوانین نیز هست، امری قبیح و خلاف عدالت است.

حداقل شاهدی که می‌توان برای نشان دادن پذیرش برده‌داری توسط قرآن ارائه کرد آیه‌ی ۱۷۸ سوره‌ی بقره است، که در بالا آمد. همچنین از ذکر این آیه هم نمی‌توانم صرف‌نظر کنم که در آن خداوند انسانی را «مالک» انسانی دیگر معرفی می‌کند:

﴿وَ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِناتِ فَمِنْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ مِنْ فَتَياتِكُمُ الْمُؤْمِناتِ[1]﴾

تحمل کند و... روشن است که این تمایز مفهومی نمی‌تواند راه‌حل مناسبی برای مشکل عدم‌تساوی جنسیتی در اسلام باشد.

[1] نساء: ۲۵.

«و هر کس از شما که از نظر مالی توانایی ندارد که با زنان پاکدامنِ [آزادِ] مؤمن ازدواج کند، پس از دختران جوان‌سال مؤمنتان که مالك شده‌اید، (به ازدواج خویش درآورد.)»

در نظر من بحث برده‌داری پاشنه آشیل اسلام است که در بخشی از فصلی از یک کتاب، نمی‌توان حق آن را به‌جا آورد. این موضوع نیازمند اهتمام ویژه‌ای است و من در اینجا قصد پرداختن تفصیلی به آن را ندارم. تنها به‌اختصار پاسخ برخی از توجیهات ارائه شده برای برده‌داری اسلامی را می‌دهم.

*

معرفت برای برده‌داری در اسلام توجیهات زیر را ذکر می‌کند:

«این‌ها [یعنی برخی از اقدامات برای بهبود اوضاع برده‌داری] زمینه‌ساز آن بود که آزادی واقعی بردگان – که در آن دوران غیرممکن می‌نمود – روزی محقق گردد و اسلام همه‌ی تلاش خود را در این زمینه به کار بست و آن را ممکن ساخت. گامی که اسلام برداشت – که با موفقیت مقارن شد – عبارت بود از آزادسازی روحی بردگان تا هویت انسانی را به ایشان بازگرداند. اسلام آنان را بشری قلمداد کرد که در اصل و نسب ارجمند انسانی، تفاوتی با اربابان خود ندارند. برده‌داری، نتیجه‌ی اوضاع و عرف عارض آن زمان بود که راه را برای آزادی جسمانی بردگان بسته بود. می‌بایست روزی این مانع برداشته می‌شد و اسلام در پی آن بود. آنچه اسلام در آن دوران انجام داد، به آزادسازی روحی خلاصه نمی‌شد، بلکه تا آزادی واقعی (جسمی) نیز پیش رفت. اسلام قانون اساسی سترگ خود را بنا نهاد: تساوی کامل بین افراد بشر به آزادی همه‌ی بشر

> می‌انجامد. ازاین‌روست که اسلام برای رهایی بردگان از دو راهکار بزرگ بهره جست که عبارتند از عِتق (آزادسازی) و کتابت (قرارداد آزادی بین برده و ارباب).»[۱]

وی می‌افزاید:

> «اسلام در شرایطی آمد که نظام برده‌داری در همه‌ی نواحی جهان، نظامی پذیرفته‌شده بود و ازلحاظ اقتصادی و اجتماعی، رفتاری کاملاً متداول بود؛ به‌گونه‌ای که هیچ‌کس آن را بد نمی‌دانست و به اندیشه‌ی کسی خطور نمی‌کرد که روزی تغییر کند. ازاین‌رو تغییر این نظام یا از بین بردن آن نیازمند برنامه‌ای گام‌به‌گام و زمانی طولانی بود. شرب خمر رفتاری شخصی بود و چه‌بسا، بسیاری از آن می‌پرهیختند و به پلیدی و کثیفی آن آگاه بودند و می‌دانستند که لایق انسان‌های باکرامت نیست. بااین‌حال، تحریم آن به برنامه‌ای چندین ساله احتیاج داشت، اما برده‌داری در کیان اجتماع و قلب افراد ریشه دوانده بود و هیچ‌کس آن را بد نمی‌شمرد – همان‌گونه که گذشت – ازاین‌رو به‌طور طبیعی، لغو آن نیز به زمانی بس طولانی‌تر نیاز داشت که بسیار فراتر از مدت

---

[۱] محمدهادی معرفت. ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ص ۴۷۱.

حیات رسول (ص) و دوران نزول وحی برای برقراری نظم و قانون‌گذاری بود. خداوند به آفریدگان خود و ویژگی‌هایش آگاه‌تر است.»[1]

و در ادامه می‌نویسد:

«آنچه بیان شد پاسخ‌های برخی از نویسندگان اسلامی در توجیه برخوردهای آغازین اسلام نسبت به برده‌داری است. در این زمینه پاسخ دیگری نیز وجود دارد که چه‌بسا، عمیق‌تر و برای حل ریشه‌ای شبهه، مؤثرتر است؛ به این بیان که اسلام از اساس، برده‌داری و روش متعارف در آن زمان را لغو کرد؛ زیرا در آن دوران کاملاً متعارف و پذیرفته بود که توانمندان، اقشار ضعیف را به بردگی گیرند - چنانکه گذشت - اما اسلام هرگز آن را به رسمیت نشناخت. اسلام تسلط فرد توانمند بر فرد ضعیف را دلیلی برای برده‌گیری نمی‌بیند؛ همان‌گونه که رنگ و دیگر تفاوت‌های عارضی را دلیلی برای این امر نمی‌بیند. روش پذیرفته شده در نظام آن دوران از نظر اسلام، ستم و تجاوز علیه بشریت بود که مایه‌ی فروریختن ارکان پرارج انسانیت می‌گردد. هنگامی که [از نظر اسلام] این سبب برای برده‌گیری پذیرفته نشد، آیا سبب دیگری وجود دارد؟ با توجه به اینکه برای برده‌گیری سببی جز ستم و تجاوز وجود ندارد، پس [نظام برده‌داری] به‌هرحال منحل می‌شود.

[1] همان. ص ۴۷۲.

> گزیده‌ی سخن، آن‌که همه‌ی اسباب مرسوم برده‌گیری در آن دوران، همگی، از نظر اسلام بی‌اعتبارند و هیچ سبب دیگری برای برده‌گیری در آن روزگار نبود، پس نظام برده‌داری که در آن زمان متعارف بود، به‌ناچار لغو شد.»[1]

نقد:

۲-۱- معرفت در آخرین قسمت از نقل‌قول بالا اشاره می‌کند که «گزیده‌ی سخن، آن‌که همه‌ی اسباب مرسوم برده‌گیری در آن دوران، همگی، از نظر اسلام بی‌اعتبارند.» برای من روشن نیست که چرا معرفت این سخن را می‌گوید؛ چون به‌وضوح در اسلام، حتی در زمان حیات پیامبر (ص)، افراد فراوانی توسط مسلمین به بردگی گرفته شدند. ازاین‌جهت سخن معرفت آن‌قدر نامفهوم است که اساساً قابل نقد نیست. هرچند که جلوتر، او به راهکار استرقاق (=به بردگی گرفتن) اسرای جنگی اشاره می‌کند. شاید منظور معرفت مانند برخی دیگر از عالمان اسلامی این است که اسلام تمامی طرق استرقاق را، به‌جز به بردگی گرفتن اسرای جنگی، لغو کرد. مصباح یزدی همین اندیشه را چنین بیان می‌کند:

> «اسلام با مسدود کردن راه‌های برده گرفتن انسان و گسترش اندیشه‌ی تساوی افراد بشر، روش موفقی را برای آزادی تدریجی بردگان ارائه داد... این دین مقدس اگرچه نظام برده‌داری را به‌کلی نادرست نمی‌شمرد، راه

---

[1] همان. ص ۴۷۳.

برده‌گیری را منحصر در یك امر می‌داند، و آن جنگ حق و باطل است. اسلام سایر اسباب بردگی را که در نظام‌ها و جامعه‌های دیگر معمول و متعارف بوده ممنوع اعلام کرد.»[1]

با مبنا گرفتن این نگاه، یعنی انسداد تمامی طرق استرقاق در اسلام به‌جز اسارت در جنگ، نقد را چنین ادامه می‌دهم: اینکه کسی در اثر ناتوانی از پرداخت دیون خود به بردگی درآید، بسیار عقل‌پسندتر است تا اینکه عده‌ای – ولو با نام خدا – به‌جایی لشگر بشکنند و مرد و زن و پیر و کودک را به بردگی بگیرند، تنها به جرم اینکه متفاوت فکر می‌کنند. این اتفاقی است که بارها در زمان حیات پیامبر (ص) افتاده است و در ادامه بیشتر به آن خواهم پرداخت. چراکه در مورد دِین، لااقل فرد مدیون اراده‌ای در قرار گرفتن زیر دین داشته، ولی کسی که به صرف مسلمان نبودن به شهرش حمله می‌شود و به بردگی گرفته می‌شود، هیچ اراده‌ای در شکل دادن به این وضع ندارد.

۲–۲– معرفت می‌گوید: «اسلام تسلط فرد توانمند بر فرد ضعیف را دلیلی برای برده گیری نمی‌بیند.» در اینجا ظاهراً معرفت «ضعیف» را تنها به ضعیف مالی معنی می‌کند و فرد شکست‌خورده در جنگ و زنان و کودکان و سالخوردگان بلاد فتح‌شده را ضعیف نمی‌پندارد.

۲–۳– معرفت می‌گوید که برنامه‌ی اسلام لغو گام‌به‌گام برده‌داری در زمانی نسبتاً طولانی بوده است. در اینجا باید پرسید شاهد این مدعا –که در توجیهات مدافعین اسلام بسیار محوری است – چیست؟ در هیچ کجای قرآن (که موردبحث ماست و

---

[1] محمدتقی مصباح یزدی. ***نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام***. ص ۱۷۰.

احتمالاً حتی احادیث که محل بحث ما نیست) شاهدی برای وجود چنین برنامه‌ی گام به‌گامی وجود ندارد.

۲–۴– باید پرسید برنامه‌ی اسلام برای حذف برده‌داری چقدر طولانی بوده است که نه‌تنها چند سال بعد از ظهور و استقرار اسلام از بین نرفت، بلکه تا قرن‌ها بعد باقی ماند و حتی ائمه‌ی شیعه هم برده‌دار و کنیزدار بوده‌اند و تا پایان حیات امام یازدهم، حسن بن علی عسکری (که طولانی‌ترین، یا یکی از طولانی‌ترین، مسیرهای تشریع در اسلام است) برده‌داری در میان مسلمانان وجود داشته است. شاهد این مدعا کنیز بودن مادر امام دوازدهم شیعیان اثنی عشری، محمد بن حسن (مهدی) است.[1]

همچنین در امپراتوری عثمانی، بزرگ‌ترین کشور اسلامی دوران مدرن، تا قرن نوزدهم (و حتی تا پایان حیات امپراتوری در قرن بیستم) برده‌داری رایج بوده.[2] نیز در کشور خودمان تا همین اواخر برده‌داری وجود داشته و تنها در سال ۱۳۰۷ هجری شمسی، در دوران سلطنت شاهی سکولار، بود که برده‌داری در ایران قانوناً ممنوع اعلام شد.[3]

---

[1] احمد پاکتچی. در ***دایرةالمعارف بزرگ اسلامی***. ج ۲۰. ذیل مدخل «حسن عکسری، امام».

[2] Ehud R Toledano. ***Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East***. pp 10-12.

[3] «قانون منع خرید و فروش برده در خاک ایران و آزادی برده در موقع ورود به مملکت مصوب ۱۸ بهمن‌ماه ۱۳۰۷ ماده واحده – در مملکت ایران هیچ‌کس به‌عنوان برده شناخته نشده و هر برده به‌مجرد ورود به خاک یا آب‌های ساحلی ایران آزاد خواهد بود، هر کس انسانی را به نام برده خرید و فروش کرده یا رفتار مالکانه دیگری نسبت به انسانی بنماید یا واسطه‌ی معامله و حمل و نقل برده بشود

حال باید پرسید دستورالعمل حذف تدریجی برده‌داری اسلام چه بوده است که بعد از قرن‌ها نتوانست برده‌داری را حذف کند و حتی پیشوایان دین بعد از نبی، چه جانشینان معنوی چه خلفای سیاسی، خود برده‌دار و کنیزدار بودند؟

۲–۵– معرفت می‌نویسد: «برده‌داری در کیان اجتماع و قلب افراد ریشه دوانده بود.» در جواب او باید گفت بت‌پرستی هم در قلب مردم حجاز ریشه دوانده بود اما ظرف اندک مدتی تقریباً به‌طور کامل از میان رفت. اما وقتی صحبت از ریشه داشتن برده‌داری در کیان اجتماع می‌شود، فهم من این است که ساز و کارهای اجتماعی، خصوصاً اقتصاد، چنان وابسته به بردگان بوده که حذف ناگهانی آن موجب پریشانی اجتماع می‌شده است. اگر فرض بگیریم که این تفسیر من از کلام ناروشن معرفت درست باشد، جالب است که این تنیدگی برده‌داری در ساختار اجتماعی و اقتصادی، قرن‌ها بعد در نقطه‌ای بسیار دورتر از جهان نیز وجود داشت؛ یعنی در ایالات‌متحده‌ی آمریکا در قرن نوزدهم. اقتصاد بخش جنوبی این کشور وابسته به نیروی کار بردگان بود. در ایالات متحده تلاش برای الغای برده‌داری و احقاق حق این گروه انسانی آتش جنگی را برافروخت که با پیروزی مخالفان برده‌داری همراه بود. بااین‌حال، نه‌تنها ایالات‌متحده در این جنگ که بیش از ۶۰۰ هزار نفر تلفات داشت[۱]، از بین نرفت، بلکه روز به روز قدرتمندتر شد. حال باید پرسید که آیا عواقب نفی کامل برده‌داری در زمان حیات پیامبر (ص) در حجاز (با آن سازمان اجتماعی ابتدایی و اقتصاد کوچک) بیشتر از اثرات مخرب آن بر جامعه‌ی آمریکای قرن نوزدهم می‌بود؟ بنظر می‌رسد که پاسخ منفی است؛

محکوم به یک تا سه سال حبس تأدیبی خواهد گردید.» (وب‌سایت مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی) http://rc.majlis.ir/fa/law/show/91872

[۱] فرانک شوئل. ***امریکا چگونه امریکا شد***. ص ۲۲۱.

خصوصاً با در نظر داشتن کاریزمای پیامبر (ص) در میان مسلمین که می‌توانست برده‌داری را بدون وقوع جنگ لغو کند.

اما فرض کنیم که الغای برده‌داری اقتصاد جامعه‌ی حجاز را عمیقاً متأثر می‌کرد یا اصلاً هزینه‌ای معادل آنچه آمریکایی‌ها برای لغو برده‌داری پرداختند، از جانب مسلمانان نیز پرداخت می‌شد. آیا احقاق حق انسان‌هایی که برخلاف اراده‌ی خود به شکل ابزاری در دست امیال دیگران درآمده‌اند ارزش خطر کردن و پذیرش عواقب نامطلوب الغای برده‌داری را نداشت؟

گذشته از این، گفتن اینکه برده‌داری به ساختار کلی اقتصاد صدمه می‌زند از اساس آدرس غلط دادن است؛ زیرا با لغو برده‌داری نیروی کار از بین نمی‌رود، بلکه نیروی کار با قوانین و قراردادهای جدید، که طبق آن حق انتخاب نوع کار را دارد، مجدداً بر سر کارها بازخواهد گشت و آزادی یک برده به معنای حذف شدن او از چرخه‌ی جامعه و اقتصاد آن نیست. درواقع مسئله‌ی اصلی درمورد لغو برده‌داری هزینه‌ای است که اربابان باید بپردازند و لازم است انجام بخشی از کارهای خود را شخصاً بر عهده بگیرند. با این وصف، الغای برده‌داری نه جامعه را به لحاظ اقتصادی مضمحل می‌کند، نه حتی خوشبختی را کاملاً نصیب بردگان می‌کند؛ چراکه فرد آزادشده و بی‌سرمایه، احتمالاً مجبور است با قراردادهایی که تنها اندکی بهتر از وضع قبلی اوست به کار بازگردد و هنوز حتی برای رسیدن به میانه‌ی جامعه راه درازی را در پیش خواهد داشت. چه‌بسا این صعود چند نسل به درازا بکشد. باوجوداین، لغو برده‌داری اولاً حقی اساسی – یعنی آزادی – را نصیب یک انسان می‌کند که این خود بخش بزرگی از خوشبختی است؛ ثانیاً با انتقال قسمتی از مواهب اربابان به بردگان – مثل کاهش سود اربابان که باید

خرج پرداخت مزد به بردگان آزادشده شود (مزدی که احتمالاً بیشتر از هزینه‌های جاری نگهداری یک برده برای ارباب تمام می‌شود) یا لزوم انجام شخصی بعضی کارها توسط خود اربابان - بخشی از مشقت زندگی بردگان کاسته شده، و قدری از رونق زندگی اربابان نیز از دست می‌رود. پس نشان دادن الغای برده‌داری به‌مثابه یک انقلاب بنیادین که ساختار جامعه و اقتصاد را ویران می‌کند نوعی تحریف واقعیت است. ضمن اینکه هزینه‌ی اجتماعی وارده بر حجاز در زمان پیامبر (ص)، قطعاً به‌مراتب کمتر از مجموع هزینه‌ی نابودی زندگی بردگانی می‌بود که طی قرون پسین اسلام در بلاد اسلامی با انجام بیگاری زندگی را به پایان رساندند.

علاوه بر این، در بدترین حالت، پیامبر (ص) می‌توانست تدریج موردنظر امثال معرفت را این‌گونه اعمال کند که بگوید هرکه تا امروز برده است، برده بماند، اما ازاین‌پس برده‌ای گرفته نشود. در این صورت با سیری آرام برده‌داری حذف می‌شد و آن آشوب تصور شده توسط امثال معرفت هم رخ نمی‌داد. اما پیامبر (ص) نه‌تنها این کار را نکرد، بلکه با انجام فتوحات، برده‌داری و کنیزداری را رونق بخشید.

۶- حال فرض کنیم همان‌طور که گفته شده، حذف برده‌داری در زمان حیات پیامبر اسلام (ص) ممکن نبود. در این صورت لااقل شخص پیامبر (ص) می‌توانست از برده‌داری و کنیزداری دوری کند تا الگویی باشد برای دیگران و آیندگان؛ اما پیامبر (ص) لااقل در مقاطعی صاحب بنده بوده است.[1] این در حالی است که اگر برده‌داری مطلقاً قبیح و مورد تنفر قرآن می‌بود - همچنان که امروز در نظر ما قبیح‌تر از بسیاری از قبایح

---

[1] شقران، سفینه، کرکره، رباح، فضاله، مدعم بندگان او بوده‌اند (ابن حجر عسقلانی. ***الاصابة فی تمیز الصحابة***. ذیل مداخل مربوطه)

است – پیامبر اسلام (ص) لااقل می‌بایست شخصاً از آن پرهیز می‌کرد تا الگویی باشد برای دیگران و حتی برای یک لحظه هم مرتکب آن نشود. مطمئناً این کار هیچ آسیبی به جامعه اسلامی وارد نمی‌کرد. همچنین وی می‌توانست به اصحاب نزدیکش امر یا لااقل توصیه کند تا بردگانشان را آزاد کنند. مسلماً در این شرایط نیز آسیبی به جامعه نمی‌رسید و الگویی برای مسلمانان تمام اعصار ساخته می‌شد.

۷– حتی اگر فرض بگیریم که اسلام توانایی کنار گذاشتن ناگهانی برده‌داری را نداشت، لااقل قرآن می‌توانست با لحن قاطع به ذم و نکوهش این پدیده زبان بگشاید. در مورد شرب خمر، که به‌مراتب عملی سبک‌تر و نسبت به برده‌داری کمتر مذموم است، قرآن می‌گوید:

﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فيهِما إِثْمٌ كَبيرٌ وَ مَنافِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُما أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما﴾[1]

«از تو، درباره شراب و قمار می‌پرسند، بگو: "در آن دو، گناه [و زیانی] بزرگ؛ و سودهایی برای مردم است؛ و [لی] گناه آن دو از سود آن دو بزرگ‌تر است."»

و به این صورت به نکوهش شراب می‌پردازد. اما راجع به برده‌داری آیه‌ی مشابهی وجود ندارد.

[1] بقره: ۲۱۹.

حال بیایید با هم فرازی از ***کلبه‌ی عمو تم***، کتابی که هَریت بیچر استو در دوران برده‌داری آمریکا نگاشته را بخوانیم، تا متوجه شویم در شرایطی که حقیقتاً اقتصاد وابسته به برده‌داری است، چگونه می‌شود برده‌داری را به نقد کشید:

«درباره‌ی مسئله‌ی برده‌فروشی تنها یک نظر وجود دارد. مالکین مزارع که از برده‌فروشی سود می‌برند، کشیش‌هایی که می‌خواهند مورد خوشایند این مالکین قرار گیرند، و سیاستمدارانی که می‌خواهند حکومت کنند، چنان زبان و کلام را در اختیار می‌گیرند که دنیایی را به شگفتی درمی‌آورند. خدا و طبیعت و انجیل را گواه کارهایشان قرار می‌دهند درحالی‌که در حقیقت به هیچ‌کدام از آن‌ها کمترین اعتقادی ندارند. برده‌فروشی یک کار شیطانی است! و نمونه‌ی گویایی است از آنچه شیطان در قلمرو حکومتش می‌تواند انجام دهد... بگذارید روشن و صریح برایتان حرف بزنم. پیرایه‌ها را از روی واقعیت کنار بزنیم. آن را مورد تجزیه و تحلیل دقیق قرار دهیم. چیست؟ چرا؟ برای اینکه برادر سیاه‌پوست من ضعیف و جاهل است و من تحصیل‌کرده و قوی هستم، برای اینکه من می‌دانم و می‌توانم و حق دارم این برادر را از هر چه متعلق به اوست محروم کنم و فقط آنچه را خودم هوس می‌کنم برایش باقی بگذارم. انجام کارهایی که برای من خیلی پرزحمت، و تنفرانگیز و دشوار است به سیاه‌ها واگذار می‌کنم. من دوست ندارم کار کنم، سیاه کار خواهد کرد! آفتاب مرا می‌سوزاند! اما سیاه می‌تواند در آفتاب بماند. سیاه زحمت بکشد تا پول به دست آید و پول را من خرج کنم. سیاه در لجن و گرداب فرو می‌رود برای اینکه من روی جاده‌ی خشک

> راه بروم. سیاه در تمام روزهای کشنده‌اش به میل من کار خواهد کرد و هرگز میل خودش حساب نخواهد بود. برده تنها به‌جایی می‌تواند برود که میل من باشد. این است معنی و مفهوم واقعی بردگی.»[۱]

۸– طبق نظرِ معرفت، لابد قرآن و خدا حساب این را نکرده بودند که جنگ میان مسلمانان و غیرمسلمانان برای قرن‌ها ادامه پیدا خواهد کرد و حتی در سده‌ی بیستم، در قالب جنگ عثمانی (که ابرقدرت کشورهای اسلامی بود) با سایر دول پیگیری خواهد شد. حقیقت این است که حتی امروز در قرن بیست و یکم نیز بسیاری از کشورها و گروه‌های مسلمان خود را در جهاد با غیرمسلمانان می‌بینند و در آخرین نمونه‌ی آن شاهد بودیم که چگونه داعش برده‌داری را احیا کرد.

اساساً وقتی اسلام، حتی در زمان حیات پیامبر (ص)، درصدد صدور قهرآمیز اسلام به سایر مناطق بود و مسلمانان چه در زمان حیات پیامبر (ص) و چه پس‌ازآن گسترش جغرافیایی اسلام را وظیفه‌ی خود دیده‌اند، آتش جنگ میان مسلمانان و غیرمسلمانان دائماً روشن باقی ماند که این یعنی باب برده‌گیری همواره (لااقل تا امروز) باز مانده است. لذا اگر اسلام تصمیم داشت که برده‌داری را کاملاً لغو کند، یا باید صدور قهری اسلام را ممنوع می‌دانست، یا مانند دیگر راه‌ها، برده‌گیری از طریق جنگ را نیز ملغی می‌کرد.

---

[۱] هَریت بیچر استو. ***کلبه‌ی عمو تُم***. ص ۳۵۱.

۹- قرآن (که محل بحث این رساله است) نسبت به طرق استرقاق کاملاً ساکت است، لذا نمی‌توان گفت قرآن با تحدید طرق استرقاق به برده‌گیری از اسرای جنگ با کفار حربی، حذف تدریجی برده‌داری را بنیان نهاده است. برای کشف طرق مشروع استرقاق در اسلام باید به سراغ سنت برویم و وقتی این کار را انجام می‌دهیم، به طرز جالبی متوجه می‌شویم که - لااقل طبق فقه شیعه‌ی اثنی عشری - غیر از استرقاق از طریق حرب، شش طریق دیگر استرقاق نیز وجود دارد. اگر سبب اول استرقاق را گرفتن اسیر در جنگ با کافران حربی در نظر بگیریم، سایر اسباب عبارتند از:

«سبب دوم: استرقاق از طریق تغلب. اگر افرادی از دارالحرب - اعم از ساکن دارالحرب یا خارج از آن - از راه سرقت، خیانت، نیرنگ، غارت، اسارت و زور از جانب غیرنظامیان یا از جانب نظامیان اما بدون اعمال زور و درمجموع بدون جنگ ربوده شوند و به دارالاسلام آورده شوند، در حکم غنیمت محسوب می‌شوند و پس از پرداخت خمس آنان، ملك رباینده محسوب شده، تصرف در آن‌ها جایز و خریدوفروش آن‌ها مباح است. حتی اگر اخذ این افراد توسط غیرمسلمانان صورت بگیرد، خرید مسلمانان از ربایندگان کافر حتی با علم به اینکه مأخوذ از طریق زور و سرقت و خارج از جنگ به تملك کافر درآمده، مجاز است.

سبب سوم: استرقاق از طریق خریدن از اولیاء. اگر کفار حربی به هر دلیلی حاضر به فروش اعضای خانواده‌ی خود از قبیل: زن، خواهر، دختر یا کودك خود هستند، خرید آنان جایز است و بعد از خرید، آنان کنیز خریدار محسوب می‌شوند.

سبب چهارم: سرایت رقیت از طریق والدین به فرزندان. اگر پدر و مادر [هر دو] به یکی از طرق معتبر مملوك شده باشند، تمام فرزندان آنان که در زمان مملوکیت متولد می‌شوند، مملوك و برده خواهند بود. بنابراین رقیت و بردگی از طریق والدین به فرزندانشان سرایت می‌کند. اسلام آوردن والدین در زمان رقیت مانع از سرایت رقیت به فرزندان نیست.

سبب پنجم: رقیت از طریق اقرار. اگر فرد عاقل بالغ مختاری به بردگی اقرار کرد، از او پذیرفته می‌شود. به شرطی که مشهور به حریت نبوده نسب او نیز شرعاً معلوم نباشد.

سبب ششم: رقیت لقیط دارالکفر. اگر در دارالکفر کودك بی‌سرپرستی یافت شد که تولدش از مسلمان یا ذمی ممکن نباشد، استرقاق او جایز است.

سبب هفتم: خرید از بازار غیرمسلمین. اگر فردی مطلقاً به هر طریقی از طرق، ولو غیر از طرق شش‌گانه‌ی پیش‌گفته، برده شده باشد و در بازار غیرمسلمین در معرض فروش گذاشته شده باشد، خرید او توسط مسلمان مشروع و جایز است و سؤال از طریق بردگی او لازم نیست، حتی اگر خریدار علم داشته باشد که فرد از طریق غیرجنگ و با زور یا سرقت یا فروش از طرف شوهر یا پدر یا برادر به ملکیت درآمده، خرید او جایز و تصرف در آن مشروع است.»[1]

[1] محسن کدیور. «مسأله برده‌داری در اسلام معاصر». https://kadivar.com/?p=1033.

با توجه به مجموع آنچه تا اینجا گفته شد، معلوم می‌شود که اولاً قرآن هیچ برنامه‌ای برای لغو تدریجی برده‌داری اعلام نکرده است؛ ثانیاً رجوع به سنت و کلیت اعتقادات اسلامی (مثل لزوم نشر قهرآمیزی اسلام که در طول تاریخ بخش بزرگی از مسلمانان، از شخص پیامبر (ص) گرفته تا دیگران، به آن باور داشته‌اند) نشان می‌دهد که کلیت اسلام نیز در عمل برنامه‌ای برای لغو تدریجی برده‌داری نداشته است.

*

علاوه بر ***التمهید***، معرفت در کتاب ***نقد شبهات پیرامون قرآن کریم*** نیز به بحث برده‌داری پرداخته و در آنجا راجع به بهبود وضع بردگان پس از اسلام نگاشته. برخی از توصیه‌ها و رفتارهای پیامبر (ص) راجع به بردگان که معرفت نقل می‌کند چنین است:

> «[پیامبر اسلام (ص) می‌گوید:] کسی از شما نگوید: این بنده‌ی من است و این کنیز من، بلکه بگوید: این جوان من است و این دختر من.»[1]

> «از مکارم اخلاق پیامبر (ص) این بود که با غلامان غذا می‌خورد تا این فروتنی با ایشان چونان سنتی از او بر جای ماند و موجب تکریم بردگان گردد.»[2]

[1] محمدهادی معرفت. ***نقد شبهات پیرامون قرآن کریم***. ص ۲۲۱.

[2] همان. ص ۲۲۲.

> «[پیامبر اسلام (ص) می‌گوید:] هرکه بنده‌اش را بکشد او را به قصاص وی می‌کشیم و هر که گوش او را پاره کند گوشش را می‌شکافیم، و هرکه او را اخته سازد اخته‌اش می‌سازیم.»[1]

نقد:

نکته‌ی روشنی که باید به آن توجه داشت این است که باوجود تمامی این الطافِ نسبی، باز هم یک برده، برده است. فرازی از بیانات امام سجاد نشان می‌دهد که در زمان حیات او در قرن اول هجری، که چندان از حیات پیامبر اسلام (ص) دور نیست، زندگی برده‌ها با زندگی یک فرد عادی به لحاظ کیفیت تفاوت زیادی داشته و قابل اتصاف به وصف «مطلوب» نبوده است. امام سجاد می‌گوید:

> «حق مولائی که تو را آزاد کرده این است که بدانی: مالش را در راه تو خرج کرده. از ذلت و وحشت بردگی به عزت و آرامش آزادی رسانده، از اسیری مملوك بودن رهانده، زنجیر بردگی‌ات را گسسته، بوی عزت به مشامت رسانده، از زندان مقهوری و مغلوبی بیرونت کشیده، سختی‌ات را برطرف کرده، زبان انصاف برایت گشوده. همه‌ی دنیا را برایت حلال کرده (در رفت و آمد، و کسب و کار و غیره آزاد شده‌ای)، تو را مالك خود ساخته، بند اسیری از پایت گسسته، برای عبادت پروردگار فارغت کرده، و در این راه از مال خود کاسته. باید بدانی که او پس

[1] همان. ص ۲۲۳.

از خویشان در زندگی و مرگ از همه‌ی خلق به تو سزاوارتر است. و از همه‌ی مردم به یاری، کمك و همدستی با تو در راه خدا شایسته‌تر است. اگر نیازی به تو پیدا کرد خود را بر او مقدم ندار.»[1]

آیا این عبارات تصویری از زندگی مطلوب بردگان در سرزمین‌های اسلامی را به ما نشان می‌دهد؟ طبق این تصویر، زندگی برده همراه با وحشت و ذلت و محدودیت بوده است. لذا نمی‌توان گفت زندگی بردگان پس از اسلام - به‌واسطه‌ی سنت نبوی - آن‌قدر بهبود یافته بود که بتوان جواز قرآن برای برده‌داری را غیرمترقی ندانست. ضمن اینکه پدیده‌ی برده‌داری، هرچقدر هم که یک برده خوب زندگی کند، چون با سلب نعمت آزادی از یک انسان همراه است، به‌هیچ‌وجه قابل دفاع نیست. آیا شما که مخاطب این متن هستید، مایل هستید برده باشید، ولو اینکه با شما با شیوه‌ی پیامبر اسلام (ص) رفتار شود؟

علاوه بر این، باید توجه داشت که بحث ما در این رساله پیرامون اعجاز قرآن است و این توصیه‌های مشفقانه در حق بردگان در قرآن ذکر نشده. اگر بخواهیم دامنه‌ی کار را به نقل‌های غیرقرآنی بسط دهیم، چه‌بسا با آموزه‌هایی مواجه شویم که کار را برای مدافعان رویکرد اسلام به برده‌داری به‌مراتب سخت‌تر کند.[2]

---

[1] ابن شعبه حرانی. ***تحف العقول***. ص ۴۱۷.

[2] برخی از احکام بردگان مطابق با فقه اثنی عشری چنین است: ۱- برده، غلام و کنیز ملك مولای خود هستند و مالك شرعاً مجاز است هرگونه صلاح می‌داند در ملك خود تصرف کند. در هیچ‌یک از تصرفات مولی رضایت مملوك شرط نیست. برده در حوزه‌ی مباحات موظف است رضایت مولی را تأمین کند. برده موظف است آنچه مولی تعیین کرده بخورد و بیاشامد، آنچه مولی مشخص کرده بپوشد، در آنجا که مولی اسکانش داده ساکن شود، آن‌گونه که مولی می‌طلبد خود را بی آراید یا

بپیراید و آن‌گونه که او می‌خواهد سخن بگوید و رفتار کند. اطلاق آیه‌ی شریفه‌ی ﴿عبداً مملوکاً لا یقدر علی شیء﴾ [«برده زرخریدی که هیچ قدرتی ندارد»] (نحل: ۷۵) جز این نیست. ۲- برده بدون اذن مولی فاقد حق مالکیت است. اگر به هر طریقی از طرق، مالی به برده برسد، مثلاً در زمان آغاز بردگی مالی به همراه داشته، یا به ارث به او رسیده، یا به او هبه شود، همه این اموال به مالك وی تعلق می‌گیرد، مگر آنکه مولی چیزی را به او تملیك کند. ۳- برده حق ندارد به کار و کسب موردعلاقه‌ی خود بپردازد، بلکه اجباراً موظف است کار و کسبی که مالکش برایش تعیین کرده انجام دهد. درآمد کسب و مزدِ کار برده به مالك او می‌رسد. ۴- غلام و کنیز بدون اذن مولی حق ازدواج ندارند. اگر مولی به غلامش اجازه ازدواج داد، مهریه و نفقه به عهده‌ی مولی خواهد بود. البته درصورتی که همسر غلام، کنیز مالك دیگری باشد، مهریه‌ی کنیز به مالك او تعلق می‌گیرد، نه به خود کنیز. ۵- مردان و زنان متأهل به‌مجرد رقیت و مملوك شدن، عقد ازدواجشان بدون نیاز به طلاق فسخ می‌شود ولو به بردگی مولای واحدی درآمده باشند. ۶- مالکیت مرد نسبت به برده‌ی مؤنث در حکم ازدواج با وی است. بنابراین هرگونه استمتاع جنسی مرد از کنیزانش جایز است. در این روابط جنسی اولاً رضایت زن مطلقاً لازم نیست، ثانیاً لازم نیست کنیز مسلمان یا از اهل‌کتاب باشد، حتی اگر کنیز کافر و مشرك هم باشد، این روابط مجاز است. ثالثاً در استمتاع از کنیز برخلاف نکاح دائم در زمان واحد سقف عددی چهار لازم الرعایه نیست. اما هرگونه ارتباط جنسی زن با غلامانش بدون ازدواج ممنوع است و بردگان مذکر نسبت به مالك مؤنث نامحرم محسوب می‌شوند. ۷- مولی علاوه بر اینکه حق دارد کنیزش را - حتی بدون رضایت وی - به زوجیت غلام خود یا غلام غیر (با اذن مالك وی) یا حری درآورد، مجاز است مملوك مؤنث خود را بدون ازدواج و حتی بدون رضایت وی در اختیار مرد دیگری ولو یکی از غلامانش قرار دهد. در این عمل که به آن «تحلیل» گفته می‌شود، تعیین مدت و ذکر مهریه لازم نیست و تنها اذن در انتفاع است. با تحلیل، کلیه‌ی استمتاعات جنسی مجاز است مگر اینکه موردی از سوی مولی استثنا شده باشد. ۸- مولی حق دارد ازدواج غلام و کنیز خود را بدون طلاق فسخ کند. یعنی کفایت می‌کند به آن‌ها امر کند که از هم جدا شوند. ۹- مولی

معرفت در ادامه می‌نویسد:

> «اکنون [اسلام] دو راهکار اساسی تعیین کرده: آزادسازی، و قرارداد قسط‌بندی شده‌ی آزادی، علاوه بر ممنوع کردن همه‌ی راه‌های برده‌کِشی – که نوعاً بی‌رحمانه و ظالمانه نیز بود – و هرگونه عادت و اسارت و چپاول و شبیخون. اسلام، همه این راه‌ها را قاطعانه ممنوع اعلام کرد و بدین‌سان سرانجام راه‌های برده‌داری را – از نظر شرعی – از همان زمان بست.»[1]

نقد:

فرض بگیرید من یکی از اموال شما را غصب کنم و بعد برای پس دادن آن از شما طلب مال کنم. آیا این خود صورتی از ظلم نیست؟ حال در نظر بگیرید که آن مال غصبی

حق دارد فرزندان بردگان خود را پس از رسیدن به سن رشد و تمییز از پدر و مادرشان جدا کرده و حتی به فروش برساند. ۱۰– مولی – اعم از مرد و زن، مجتهد و عامی، عادل و فاسق – حق دارد بدون مراجعه به قاضی در مورد برده‌ی خلاف‌کار خود مطلق حدود شرعی را اجرا کند و او را مجازات کند. واضح است که مولی می‌تواند مملوك خود را تعزیر کند. ۱۱– یکی از شرایط قصاص نفس و عضو تساوی از حیث حریت و رقیت است. اگر حر یا حره‌ای عمداً برده‌ای را به قتل برسانند قصاص نمی‌شوند، اگر مولی قاتل را عفو نکند، قاتل قیمت برده‌ی مقتول را به مولایش می‌پردازد، به شرطی که از دیه‌ی حر تجاوز نکند. اما اگر برعکس برده‌ای حر یا حره‌ای را عمداً به قتل رسانید، ولی دم بین کشتن برده به‌عنوان قصاص و استرقاق وی مخیر است. ۱۲– مولی از برده‌ی آزادشده‌اش با شرایطی ارث می‌برد (ولاء عتق)، اما برده‌ی آزادشده مطلقاً از مولایش ارث نمی‌برد. (محسن کدیور. «مسأله برده‌داری در اسلام معاصر». https://kadivar.com/?p=1033)

[1] محمدهادی معرفت. ***نقد شبهات پیرامون قرآن کریم***. ص ۲۲۷.

وجود خود شما باشد. آیا باید این را نوعی آموزه‌ی مترقی در نظر بگیریم؟ البته این آموزه نسبت به عدم امکان بازخرید برده توسط خود برده اندکی مترقی‌تر است، اما اصل ظلم که در اختیار گرفتن وجود فردی دیگر است، به قوت خود باقی است. ضمن اینکه برخلاف آنچه ظاهراً معرفت قصد نشان دادنش را دارد، نه آزاد کردن برده بدون درخواست بها از برده، و نه مکاتبه (=آزادسازی در ازای پرداخت بها از جانب برده) پیش از اسلام بی‌سابقه نبوده است. ابن هشام داستان وحشی، قاتل حمزه بن عبدالمطلب، را از زبان خود او چنین نقل می‌کند:

> «من غلام جبیر بن مُطعم بودم و عمویش طُعیمة بن عدی در جنگ بدر کشته شده بود، وقتی که قریشیان به اُحد آمدند، جبیر به من گفت: اگر بتوانی حمزه، عموی پیامبر را به کیفر آن‌که عموی مرا کشته‌اند، بکشی، آزاد خواهی شد.»[1]

همچنین زید بن حارثه، فرزندخوانده پیامبر (ص)، در ابتدا بنده‌ای بود که پیامبر (ص) پیش از اسلام او را آزاد کرد.[2] این‌ها نشان می‌دهد که سنت آزادسازی بنده پیش از اسلام وجود داشته است.

---

[1] ابن هشام. ***سیرت محمد رسول‌الله***. ج ۲. ص ٤٤٣.

[2] همان. ج ۱. ص ۳۳٦.

در مورد سنت مکاتبه نیز، این سنتی است باقیمانده از دوران پیش از اسلام که جواد علی ضمن توضیح آن می‌نویسد: «این قانون در اسلام هم به رسمیت شناخته شده است»[۱]، که نشان از سبقت این قانون بر اسلام دارد. در شرح حال سلمان فارسی نیز می‌خوانیم که وی برای مدتی در بندگی فردی یهودی قرار داشت و نهایتاً پس از اسلام آوردن، به‌واسطه‌ی قراردادی خود را از صاحبش بازخرید کرد. ابن سعد شرح این حکایت را به نقل از خود سلمان چنین می‌نویسد:

> «من مسلمان شدم، ولی بردگی و کار مرا از حضور آن حضرت بازداشت. آن‌چنان‌که در جنگ‌های بدر و احد نتوانستم شرکت کنم. آنگاه پیامبر (ص) به من فرمودند: با صاحب خود قراردادی برای آزادی خود بنویس و از صاحب خود خواستم و چندان اصرار کردم که با من قراردادی نوشت که سیصد خرمابن برای او بکارم و چهل وقیه نقره بپردازم تا آزاد شوم.»[۲]

ازآنجایی‌که پژوهش حاضر پیرامون قرآن است، باید اشاره کرد که قرآن در پنج مورد به آزادسازی برده و مکاتبه اشاره کرده است. قرآن درباره‌ی مکاتبه می‌گوید:

---

[۱] جواد علی. ***المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام***. ج ۷. ص ۴۶۵.

[۲] محمد بن سعد. ***طبقات الکبیر***. ج ۴. ص ۶۸؛ نیز ن.ک: ابن هشام. ***سیرت محمد رسول‌الله***. ج ۱. ص ۲۹۷.

﴿وَ الَّذينَ يَبْتَغُونَ الْكِتابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ فَكاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فيهِمْ خَيْراً وَ آتُوهُمْ مِنْ مالِ اللَّهِ الَّذي آتاكُم﴾[1]

«و از میان آنچه (از بردگان) مالك شده‌اید، کسانی که خواستار (قرارداد آزادی) مُکاتبه هستند، پس با آنان (قرارداد) مُکاتبه ببندید، اگر در (آزادی) ایشان نیکی می‌دانید؛ و از مال خدا که به شما داده، به آنان بدهید.»

این آیه، ازآنجایی که حکم آن عموماً بر استحباب حمل می‌شود[2] و ظاهراً چیزی بیش از یک توصیه نیست، نمی‌تواند نشانی از تلاش قرآن برای کاهش میزان برده‌داری از طریق تشریع باشد.

اما در مورد آزادسازی برده، قرآن در چند موضع دستور به این کار داده:

۱– ﴿وَ ما كانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْريرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلى أَهْلِه﴾[3]

---

[1] نور: ۳۳.

[2] ن. ک: طبرسی. ***ترجمه‌ی مجمع‌البیان***. ذیل آیه‌ی ۳۳ سوره نور؛ عبدالکریم زیدان. ***الوجیز فی اصول الفقه***. ص ۳۸؛ محمود هاشمی شاهرودی (زیر نظر). ***فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام***. ج ۲. ص ۹۶. برخی نیز حکم بر وجوب مکاتبه داده‌اند. ن. ک: ابوالفتوح رازی. ***روض الجنان و روح الجنان فی تفسیرالقرآن***. ج ۱۴. ذیل آیه‌ی ۳۳ سوره نور.

[3] نساء: ۹۲.

«و برای هیچ مؤمنی سزاوار نیست که مؤمنی را بکُشد، مگر اشتباهی (رخ دهد؛) و هر کس مؤمنی را به اشتباه بکُشد، پس آزاد کردن بنده‌ی مؤمنی (واجب است)، و خون‌بهایی به خانواده‌اش پرداخته شود.»

۲- ﴿لا يُؤاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ في أَيْمانِكُمْ وَ لكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما عَقَّدْتُمُ الْأَيْمانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرَةِ مَساكينَ مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْليكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْريرُ رَقَبَةٍ﴾[1]

«خدا شما را به خاطر سوگندهای بیهوده [بی‌توجه]تان بازخواست نخواهد کرد؛ ولیکن به سبب سوگندهایی که (محکم) یاد کرده (و شکسته‌اید،) مؤاخذه می‌کند، و جریمه آن: غذا دادن به ده (نفر) بینواست، از غذای متوسطی که به خانواده‌هایتان می‌دهید؛ یا لباس پوشاندن بر آنان؛ و یا آزادسازی بنده‌ای.»

۳- ﴿إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساكينِ وَ الْعامِلينَ عَلَيْها وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقابِ وَ الْغارِمينَ وَ في سَبيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبيلِ فَريضَةً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَليمٌ حَكيمٌ﴾[2]

«زکات‌ها فقط برای نیازمندان و بینوایان و کارکنانِ (جمع‌آوری‌کننده) آن، و دلجویی شدگان، و در [راه آزاد کردن] بردگان، و بدهکاران، و در راه خدا، و واماندگان در راه است؛ [این،] واجبی از طرف خداست؛ و خدا دانایی فرزانه است.»

۴- ﴿وَ الَّذينَ يُظاهِرُونَ مِنْ نِسائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِما قالُوا فَتَحْريرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ذلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبيرٌ﴾[3]

---

[1] مائده: ۸۹.

[2] توبه: ۶۰.

[3] مجادله: ۳.

«و کسانی که زنانشان را ظِهار[1] می‌کنند (و مادر خود می‌خوانند) سپس از آنچه گفته‌اند باز می‌گردند، پس پیش از آنکه با همدیگر تماس گیرند آزاد کردن بنده‌ای (بر آنان واجب است). آن (چیزی است که شما) بدان پند داده می‌شوید؛ و خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است.»

درباره‌ی آیه‌ی اول، یعنی آیه‌ی ۹۲ سوره‌ی نساء، شرطی که منجر به آزادسازی برده می‌شود، کشته شدن یک مؤمن توسط مؤمنی دیگر، آن هم از روی خطا است. پیداست که چنین شرطی در مقایسه با تعداد بردگان به‌ندرت برآورده می‌شده؛ لذا تأثیر چندانی در کاهش تعداد بردگان نداشته است.

درمورد آیه‌ی دوم، یعنی آیه‌ی ۸۹ سوره‌ی مائده، قرآن کفاره‌ی شکستن سوگند را سه چیز قرار داده: اطعام ده مسکین از غذای متوسطی که فرد به خانواده خویش می‌خوراند ***یا*** پوشانیدن ده مسکین ***یا*** آزاد کردن یک بنده. پرواضح است که اگر کسی سوگند خود را بشکند بیشتر به اطعام ده مسکین یا پوشانیدن آن‌ها مایل خواهد بود تا آزادسازی بنده. چراکه به لحاظ اقتصادی دو مورد اول به‌صرفه‌تر هستند. لذا این تشریع قرآن نیز قاعدتاً نباید کمک زیادی به کاهش برده‌داری کند.

[1] ظهار به‌مثابه‌ی نوعی طلاق است که در آن مرد همسرش را به مادر خویش مانند کرده، از او کناره می‌گیرد.

در آیه‌ی سوم، یعنی آیه‌ی ۶۰ سوره‌ی توبه، خداوند می‌گوید بخشی از صدقات، که ظاهراً در اینجا معنای زکات دارد[۱]، باید به آزادکردن بندگان اختصاص یابد. البته این قید در لفظ قرآن کمی ابهام دارد و قرآن می‌گوید «فی الرقاب» که یعنی «در راه بندگان.» شاید بتوان این لفظ را این‌طور معنا کرد که باید بخشی از زکات خرج ارتقاء کیفت زندگی بندگان شود (مثلاً غذا یا لباس بهتر به بندگان داده شده یا هزینه‌ی ازدواج آن‌ها فراهم شود.) اما تا آنجا که من نگاه کردم اکثر مترجمین فارسی این بخش از آیه را به معنای آزادسازی بندگان گرفته‌اند. شیخ طوسی[۲] و طباطبایی[۳] نیز بر همین رأی هستند. به همین خاطر در اینجا من نیز در این معنا مناقشه نمی‌کنم. اما این سؤال را می‌پرسم که آوردن آزادسازی برده به‌عنوان یکی از چندکاربرد زکات در این آیه، تا چه حد به آزادسازی برده‌ها کمک می‌کرده است؟ ازآنجایی‌که آیات دیگر عملاً تأثیری در کاهش میزان بندگان نداشتند، ظاهراً باید تشریع موجود در این آیه نیز تأثیر کمی در کاهش میزان بندگان داشته باشد؛ چراکه برده‌داری هرگز از بین نرفت.[۴]

---

[۱] ن. ک: شیخ طوسی. ***التبیان***. ذیل آیه‌ی ۶۰ سوره‌ی توبه؛ طبرسی. ***ترجمه‌ی مجمع‌البیان***. ذیل آیه‌ی ۶۰ سوره‌ی توبه.

[۲] شیخ طوسی. ***التبیان***. ذیل آیه‌ی ۶۰ سوره‌ی توبه.

[۳] سید محمدحسین طباطبایی. ***ترجمه‌ی تفسیر المیزان***. ذیل آیه‌ی ۶۰ سوره‌ی توبه.

[۴] ظاهراً از منظر حدیث شیعه، نه‌تنها آزادسازی برده صرفاً یکی از چندکاربرد مصرف زکات است، بلکه از اولویت هم برخوردار نیست. مؤید این مطلب این حدیث است: «وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَمْرٍو عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَجْتَمِعُ عِنْدَهُ مِنَ الزَّكَاةِ الْخَمْسُمِائَةِ وَ السِّتُّمِائَةِ يَشْتَرِي مِنْهَا نَسَمَةً يُعْتِقُهَا فَقَالَ إِذاً يَظْلِمُ قَوْماً آخَرِينَ حُقُوقَهُمْ ثُمَّ مَكَثَ مَلِيّاً ثُمَّ قَالَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ عَبْداً مُسْلِماً فِي ضَرُورَةٍ فَلْيَشْتَرِهِ وَ يُعْتِقُهُ.» «ابوبصیر گوید از امام صادق پرسیدم: که نزد شخصی پانصد یا شش‌صد [درهم] جمع می‌شود و با آن مال برده‌ای می‌خرد و آزاد می‌کند. امام

آیه‌ی چهارم، یعنی آیه‌ی ۳ سوره‌ی مجادله، نیز راجع به ظهار است؛ امری که هرچند نظر دادن راجع به بسامد وقوع آن در جامعه‌ی صدر اسلام نیازمند تحقیق است، اما بعید به نظر می‌رسد که بسامد وقوع آن آن‌قدر بوده باشد که تأثیر معناداری در کاهش تعداد بردگان جامعه بر جای گذاشته باشد.

با توجه به این چند آیه، می‌بینیم که تشریعات قرآن در ارتباط با آزادسازی برده ضعیف‌تر از آن هستند که بتوان آن‌ها را در راستای کاهش میزان برده‌داری تفسیر کرد. کدیور در تائید همین نگاه می‌نویسد:

> «باوجود تأکید فراوان و تشویق بسیار آزادی بردگان، اسباب الزامی رفع بردگی به میزانی نیست که بتواند برده‌داری را ریشه‌کن کند. لذا با احکام یادشده استمرار بردگی چندان غیرطبیعی نیست.»[1]

با این حساب، صحبت از وجود برخی تشریعات مؤثر در الغای بردگی در قرآن، تلاشی نافرجام است.

*

پاسخ داد: در این صورت در حق گروهی دیگر ظلم کرده است. سپس تأملی کرد و گفت: مگر اینکه آن برده مسلمانی در سختی باشد پس می‌تواند او را بخرد و آزاد کند.» (محمد بن یعقوب کلینی. ***الکافي***. ج ۶. ص ۱۹۶؛ شیخ طوسی. ***تهذیب الأحکام***. ج ۴. ص ۱۰۰. محمدباقر بهبودی این حدیث را صحیح می‌داند: محمد بن یعقوب کلینی. ***گزیده‌ی کافی***. ج ۳. ص ۷۰)

[1] محسن کدیور. «مسأله برده‌داری در اسلام معاصر». https://kadivar.com/?p=1033.

اما بیایید من‌باب پیشبرد بحث، دو گزاره‌ی کاذب زیر را صادق فرض کنیم:

الف– اسلام تمامی طرق استرقاق، غیر از استرقاق اسیر به‌دست‌آمده از جنگ با کفار حربی را ممنوع کرده است؛

ب– تشریع فوق در قرآن آمده است.

حال جا دارد این پرسش را مطرح کنیم که چرا مدافعان برده‌داری اسلامی، تنها شیوه‌ی باقی‌مانده برای استرقاق را موجه می‌دانند؟ شاید مهم‌ترین دلیلی که برای جواز این عمل در اسلام بیان شده این باشد که از میان گزینه‌های ممکن در برخورد با اسرای جنگی، به بردگی گرفتن آن‌ها معقول‌ترین گزینه است. عرب‌ابوزیدآبادی، مؤلف کتاب ***بررسی تاریخی اسلام و برده‌داری***، شش گزینه ممکن در مواجهه با اسرای جنگی را استقراء می‌کند:

۱– آزادی مطلق: «یعنی پس از شکست دشمن و تمام شدن جنگ، فوراً همه‌ی اسرا را آزاد کنیم تا به وطن خود برگردند. بدیهی است که این روش خلاف عقل و وجدان است؛ زیرا قطعاً سبب تداوم جنگ در جهان خواهد شد... آزاد کردن این اسرای جنگی دست‌کم دو مفسده دارد: نخست، آنکه آن‌ها بر اثر شکست خوردن و اسیر شدن، احساس حقارت می‌کنند و این احساس بر دشمنی و بغض و کینه‌ی آنان بر مسلمین می‌افزاید. این کینه و دشمنی سبب می‌شود که بیش از پیش، در کفر و شرک و جور و فساد فرو غلتند؛ دوم اینکه آن‌ها با بازگشتن به سرزمین خویش، مجدداً درصدد جمع‌آوری نیرو برمی‌آیند تا حمله‌ی جدیدی به جامعه‌ی اسلامی را آغاز کنند[۱]... بنابراین آزادسازی

---

[۱] همین مضمون را می‌توان در کلام محمدتقی مصباح یزدی دید: محمدتقی مصباح یزدی. ***نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام***. ص۱۶۸.

اسرای جنگی هم خود آنان را از نعمت هدایت و اصلاح محروم می‌کند، و هم مسلمین را از نعمت آسایش و امنیت... بااین‌همه، اسلام آزادی مطلق اسرا را حرام نکرده است و در برخورد با اسیران جنگی، آزادی آن‌ها بدون دریافت فدیه و غرامت را پیشنهاد کرده است. البته تشخیص اینکه در موارد خاص چگونه باید با اسیران برخورد کرد، بر عهده‌ی رهبر و حاکم جامعه‌ی اسلامی گذاشته است.»[1]

۲– آزادی مشروط: «شیوه‌ی دیگر برخورد با اسیران جنگی، این است که آزادی آن‌ها مشروط به امور و تعهداتی باشد که اهداف جنگ را برآورده کند؛ مثلاً آزادی، مشروط به پرداخت فِدیه توسط اسیر باشد. این روش، خاصیت بازدارندگی و تنبیه دارد و از شیوه‌های دیگر ملایم‌تر است. اسلام این‌گونه آزادی را پذیرفته و آن را در موارد متعددی به‌کار بسته و به آن توصیه کرده است.»[2]

۳– اعدام همه‌ی اسرا: «این عمل غیرانسانی، با روح احکام و معارف اسلام سازگار نیست و هدف اسلام از جنگ و جهاد را تأمین نمی‌کند. در اسلام همواره بر مدارا و خوش‌رفتاری با اسیران جنگی تأکید شده است، و هدف از جهاد، رفع فتنه و فساد و

---

[1] عبدالرضا عرب‌ابوزیدآبادی. ***بررسی تاریخی اسلام و برده‌داری با تکیه بر سیره‌ی معصومان (ع)***. ص ۸۸.

[2] همان. ص ۸۹.

کفر است؛ نه نابودی نسل بشر. در ضمن همه‌ی کسانی که در قلمرو جنگ‌ها قرار می‌گیرند مثل زنان و کودکان، مستحق مرگ نیستند.»[1]

٤- نگهداری اسیران در زندان‌ها: «این روش یعنی اینکه دولت اسلامی، اسیران جنگی را در زندان نگه دارد و یا در اردوگاه‌های کار اجباری به‌کار وادارد. این روش، عملاً در اصلاح و تربیت اسیران ناموفق است و مخارج زیادی برای دولت در پی دارد.»[2]

٥- بردگی خصوصی با مدت معین: «این روش، یعنی اینکه اسیران جنگی را میان افراد تقسیم‌کنند، ولی مدتی تعیین‌کنند که پس‌ازآن مدت خودبه‌خود، و یا به‌محض اظهار اسلام آزاد شوند. این شیوه چند اشکال دارد. ۱- آزادی قطعی اسیر، پس از دوره‌ی معین، روحیه‌ی فرد دشمن را تقویت می‌کند. او هرلحظه منتظر لحظه‌ی آزادی است، تا بار دیگر خود را مجهز کند و به انتقام مسلمین آماده‌ی نبرد شود. ۲- اگر فقط اظهار اسلام را مجوز آزادی اسیر بدانیم، تأثیر منفی در عملکرد اربابان خواهد گذاشت و باعث خواهد شد آن‌ها از گرایش بردگان به اسلام جلوگیری کنند، تا مدت بیشتری مالک آن برده باشند. همچنین ممکن است هر برده‌ای در ظاهر، اسلام بیاورد و کفر خود را مخفی نگه دارد.»[3]

٦- بردگی خصوصی بدون مدت: «این روش، یعنی اینکه اسرای جنگ را میان مسلمانان مجاهد تقسیم‌کنند و برای آزادی آن‌ها زمان معینی که در اختیار فرد نباشد

---

[1] همان. ص ۹۰.

[2] همان. ص ۹۱.

[3] همان. ص ۹۱.

قرار ندهند. این همان شیوه‌ای است که رسول خدا (ص) در برخی جنگ‌ها در مورد اسرای کفار در پیش گرفت.»[۱]

نقد:

به نظرم این تقسیم‌بندی و دفاع مؤلف، تقسیم‌بندی و دفاعی است که سامان خوبی دارد و می‌توان بحث را حول آن شکل داد.

نخست باید گفت درباره‌ی مورد شماره‌ی ۳، یعنی اعدام همه‌ی اسراء، تا حد زیادی با مؤلف موافق هستم. یعنی بردگی بهتر از اعدام است. هرچند در اینجا مسئله‌ی زنانی که به کنیزی گرفته می‌شوند نادیده گرفته شده. یکی از کارکردهای کنیز در اسلام بهره‌برداری جنسی از اوست؛ بهره‌برداری‌ای که در آن رضایت کنیز شرط نیست. چه‌بسا زنانی که مرگ را بر کنیزی با این شرایط ترجیح دهند. لذا در این مورد نمی‌توان قاطعانه راجع به تمام اسیران حکم واحد داد و گفت اسارت بردگی بهتر از اعدام است.

درباره‌ی مورد شماره‌ی ٤ نیز با مؤلف هم‌داستان هستم. وقتی به خودم نگاه می‌کنم، ترجیح می‌دهم به‌عنوان یک برده در دنیای خارج زندگی کنم تا اینکه در بند و زندانی باشم. البته من از موضع یک مرد صحبت می‌کنم. برایم عجیب نخواهد بود اگر زنی بگوید ترجیح می‌دهد زندانی شود اما بدنش به اکراه از جانب مردی دیگر مورد بهره‌برداری جنسی قرار نگیرد. درنتیجه درباره‌ی مورد شماره‌ی ٤، لااقل در مورد زنان،

---

[۱] همان. ص ۹۲.

نمی‌توان با اطمینان گفت که کنیزی بهتر از زندان است و راجع به مردان نیز نظر من صرفاً مبتنی بر قیاس به نفس است و الزاماً نظری عمومی نیست.

اما راجع به مورد شماره‌ی ۵، در این باره که اگر برده بداند چه زمانی آزاد می‌شود روحیه‌اش بالا رفته و خود را مهیای انتقام‌جویی از مسلمین می‌کند، هیچ قطعیتی در پشت این ادعا نیست. ضمن اینکه می‌توان همین را درباره‌ی برده‌داری با مدت نامعین مطرح کرد و گفت برده پس از آزادی، یاد تمام مشقاتش می‌افتد و قصد انتقام می‌کند. با این حساب می‌باید مسلمین به‌طور مطلق از آزادسازی بردگان منع می‌شدند.

در مورد اینکه آزادسازی برده مشروط به اقرار به اسلام باشد، نقد اول مؤلف را مبنی بر اینکه صاحبان برده به دلیل از دست ندادن بردگان مانع اسلام آوردن آن‌ها می‌شدند وارد نمی‌دانم، چراکه اسلام آوردن برده بیشتر در اثر تنفس در فضای جامعه‌ی اسلامی بوده تا در اثر زندگی تحت قیومیت یک فرد مسلمان، و به همین علت صاحب برده امکان زیادی برای ممانعت از اسلام آوردن برده نداشته است. اما این حرف که برده ممکن است با اقرار دروغین به اسلام خود را برهاند حرف درستی است. نتیجتاً، درمورد شماره‌ی ۵، یعنی بردگی خصوصی با مدت معین، باید گفت اسلام می‌توانست برده‌داری را به بازه‌ی زمانی معینی تحدید کند؛ کما اینکه در نزد شیعه، حدیثی از امام صادق بر تحدید دوره برده‌داری به هفت سال وجود دارد:

> «فرد مؤمن بعد از هفت سال آزاد می‌شود، خواه صاحب او آزادش کند یا نه، و به خدمت گرفتن مؤمن بعد از هفت سال حلال نیست.»[۱]

---

[۱] «مَنْ كَانَ مُؤْمِناً فَقَدْ عَتَقَ بَعْدَ سَبْعِ سِنِينَ أَعْتَقَهُ صَاحِبُهُ أَمْ لَمْ يُعْتِقْهُ وَ لَا تَحِلُّ خِدْمَةُ مَنْ كَانَ مُؤْمِناً بَعْدَ سَبْعِ سِنِين.» (محمد بن یعقوب کلینی. ***الکافي***. ج ۶. ص ۱۹۶)

اما در مورد شماره‌ی ۱، یعنی «آزادی مطلق» اسرای جنگی، با مؤلف هم‌داستان نیستم. وی هرچند خود تصریح می‌کند که قرآن این نوع از آزادی را به رسمیت شناخته و به آن توصیه (بلکه امر[1]) می‌کند، باز تلاش دارد تا برای آن مفسده بتراشد؛ مفسده‌هایی که عملاً وجود خارجی ندارند یا لااقل آن‌قدر که مؤلف سعی در نشان دادنشان دارد، جدی نیستند. نقدهای خود به این مورد را که به همراه مورد شماره‌ی ۲، یعنی «آزادی مشروط» اصلی‌ترین بدیل‌های برده‌داری هستند به تفکیک بیان می‌کنم:

۱– اگر آزادسازی اسرای جنگی آن‌چنان‌که عرب‌ابوزیدآبادی سعی در نشان دادن آن دارد مفسده‌خیز می‌بود، چرا قرآن مسلمانان را تشویق به آزادسازی اسرا کرده است؟

﴿فَإِذا لَقيتُمُ الَّذينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ حَتَّى إِذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِداءً﴾[2]

«و هنگامی که با کسانی که کفر ورزیدند روبرو شدید، پس گردن‌ها(یشان) را بزنید، تا هنگامی که کاملاً بر آنان مسلّط شوید پس (اسیران را) محکم به بند کشید؛ پس یا بعد (از آن) منّت گذارید (و آزادشان کنید) یا (در برابر آزادی آنان) تاوان بگیرید.»

---

[1] اضافه‌ی داخل پرانتز از من است.

[2] محمد: ۴.

۲– آیا معاندتر از مشرکین مکه نسبت به اسلام وجود داشته است؟ اگر استدلال مؤلف درست باشد، پیامبر (ص) پس از فتح مکه باید تمامی قریش که سابقه سه جنگ عمده (بدر، احد و احزاب) را با اسلام داشتند، به بردگی می‌گرفت، مبادا مجدداً سودای جنگ و انتقام در سر بپرورند. اما می‌بینیم که نه‌تنها این اتفاق نمی‌افتد، بلکه پیامبر (ص) از غنائم به دست آمده در جنگ حنین (بعد از فتح مکه) فراوان به آن‌ها می‌دهد تا دل‌هایشان به اسلام جلب شود.

۳– چرا قرآن به نحو مطلق تشویق به آزادسازی برده کرده، بی‌آنکه قید کرده باشد برده‌ی آزادشده نباید از اسرای به‌تازگی برده‌شده باشد؟ وقتی قرآن چنین قیدی را ذکر نکرده، ممکن بود کسی از مسلمین، اسیر به‌تازگی برده‌شده‌ای را آزاد کند و مفاسدی که عرب‌ابوزیدآبادی در مورد شماره‌ی ۱ معرفی می‌کند، پدیدار شود. عدم وجود قید برای آزادسازی برده در قرآن، نشان می‌دهد که مفاسد موردنظر عرب‌ابوزیدآبادی از نظر قرآن وجود نداشته یا لااقل جدی تلقی نشده است.

۴– نه‌تنها معلوم نیست که مفاسد ذکرشده، بر آزادسازی اسرای جنگی مترتب بوده باشد، چه‌بسا آزادسازی اسراء همراه با تکریم موجب تألیف قلوب دشمن می‌شد و ایشان به اسلام رغبت هم پیدا می‌کردند.

۵– مفسده‌ای که عرب‌ابوزیدآبادی مطرح می‌کند مبنی بر اینکه «آن‌ها بر اثر شکست خوردن و اسیر شدن، احساس حقارت می‌کنند و این احساس بر دشمنی و بغض و کینه‌ی آنان بر مسلمین می‌افزاید. این کینه و دشمنی سبب می‌شود که بیش از پیش، در کفر و شرک و جور و فساد فرو غلتند» با آموزه‌ی *لا اکراه فی الدین* در تضاد است. مسلمان وظیفه ندارد دیگری را به قیمت به بند بردگی کشیدن از کفر و شرک دور کند.

۶– مفسده‌ی دیگری که مؤلف مطرح می‌کند مبنی بر اینکه «با بازگشتن به سرزمین خویش، مجدداً درصدد جمع‌آوری نیرو برمی‌آیند تا حمله‌ی جدیدی به جامعه‌ی اسلامی را آغاز کنند» اگر هم درست باشد، صرفاً شامل حال مردان جنگی است، نه زنان، سالخوردگان و کودکان. لذا به کنیزی گرفتن زنان و برده ساختن سالخوردگان و کودکان را توجیه نمی‌کند.

۷– برای جنگ میان مسلمانان و غیرمسلمانان، سه سرنوشت ممکن قابل‌تصور است:

الف– شکست مسلمانان: در این صورت اگر اسیری به دست آمده باشد، باید در مبادله با اسرای مسلمان تحویل دشمن شود و چه‌بسا درنهایت تعدادی از مسلمانان در دست غیرمسلمانان باقی بمانند.

ب– تساوی نبرد: در این حالت هم قاعدتاً باید تعداد اسرای طرفین تقریباً برابر باشد که در تبادل، اسیر خاصی در دست مسلمانان باقی نمی‌ماند.

در این دو مورد، اسیری نصیب مسلمانان نمی‌شود تا بشود بحث از برده‌داری را آغاز کرد. جایی که می‌شود از برده‌داری صحبت کرد، مورد زیر است:

ج– پیروزی مسلمانان: زمانی که مسلمانان در جنگی پیروز می‌شدند، بنای آن‌ها بر فتح و کنترل آن منطقه بوده. تاریخ به‌روشنی این مطلب را نشان می‌دهد. این به معنای استیلای مسلمانان بر آن منطقه و مردم ناحیه‌ی فتح‌شده است. در این شرایط، والی مسلمان بر منطقه نصب می‌شد که حتی در فرض مسلمان نشدن مردم منطقه، امکان کنترل و زیرنظرگیری مردم آنجا برای مسلمانان وجود داشت. لذا این‌طور نبوده که اگر مردان جنگی قوم مغلوب آزاد شوند بتوانند به‌سادگی جنگی دیگر را تدارک ببینند. این شرایط وقتی بیشتر درک می‌شود که بدانیم اسلام یک حکمرانی متحد و قدرتمند بود و

لااقل در ابتدای کار درگیری‌هایش عمدتاً با اقوام پراکنده‌ای بود که حتی قبل از شروع جنگ یارای ایستادگی در مقابل سپاه اسلام را نداشتند، چه رسد به اینکه پس از شکست و قرار گرفتن تحت قیمومت مسلمانان، تصمیم به آغاز جنگ دیگری بگیرند.

علاوه بر این، راهکارهایی مثل خلع سلاح دشمن، گرفتن گروگان از میان اشراف منطقه‌ی فتح‌شده و نگهداری آن‌ها در مرکز اسلامی می‌توانست مانع شروع دوباره‌ی جنگ شود.

نقدهای بالا به‌طور خلاصه چنین است: اولاً، طبق دستور یا توصیه‌ی اسلام به آزادسازی اسرای جنگی، مطمئناً استرقاق رفتاری «ضروری» (آن‌چنان‌که مثلاً حسینی می‌گوید[1]) در مقابل اسرای جنگی نبوده است. ثانیاً، هدایت امری نیست که انجام آن به اکراه و زور واجب باشد تا فراهم کردن زمینه‌ی هدایت منکرین اسلام از طریق برده گیری ضرورت یابد. ثالثاً، اینکه گفته شود رهاسازی اسرای جنگی موجب ایجاد مفسده علیه اسلام می‌شود، ملاحظه‌ای نابجاست، که در بالا – هم به‌صورت نظری و هم با ذکر مثال – خلاف آن نشان داده شد. رابعاً، در اکثر ادله‌ی دفاع از برده‌گیری، کنیزی زن‌ها نادیده گرفته شده؛ حال‌آنکه آنچه بیش از به بردگی گرفتن مردان برای اسلام

---

[1] «اسلام هیچ راهی را برای برده‌گیری جدید، بر مسلمانان نگشود جز "گرفتن اسیران جنگ"! که در حقیقت امری ضروری بوده و هیچ‌گاه در میان بشر منسوخ نشده و نخواهد شد. یعنی اگر امروز هم دو کشور متمدن کارشان با یکدیگر به پیکار کشد، ناگزیر هرکدام اسیرانی از دشمن خواهند گرفت و رفتار ویژه‌ای با آنان معمول می‌دارند.» (مصطفی حسینی. ***بردگی از دیدگاه اسلام***. ص ۱۹.) لازم می‌دانم به مغالطه‌ی حسینی که مبتنی بر برقراری ترادف میان دو واژه‌ی «برده» و «اسیر» است اشاره کنم؛ واژگانی که معانی متفاوتی دارند.

دردسرساز است، به کنیزی بردن زن‌های عمدتاً بی‌گناه است. هرچند که حسینی دراین‌باره می‌نویسد:

> «عرب‌ها را رسم چنان بود که در کار جنگ از زنان نیز یاری می‌جستند و به‌ویژه هنگامی که نبرد به‌شدت می‌رسید در کمک‌رسانی و ضربه زدن به دشمن و کشتار وی، از ایشان بهره می‌گرفتند.»[1]

این حرف با مشکلات چندی روبرو است. اول آنکه حضور زنان در جنگ عمدتاً من‌باب تهییج و تشجیع مبارزین مرد بوده، نه برای محاربه بالسیف. عمرو بن کلثوم، از اصحاب معلقات سبع، در قصیده‌ی خود می‌نویسد:

عَلَى آثَارِنَا بِيْضٌ حِسَانٌ   نُحَاذِرُ أَنْ تُقَسَّمَ أَوْ تَهُوْنَا
أَخَذْنَ عَلَى بُعُوْلَتِهِنَّ عَهْداً   إِذَا لاَقَوْا كَتَائِبَ مُعْلِمِيْنَا
لَيَسْتَلِبُنَّ أَفْرَاساً وَبِيْضاً   وَأَسْرَى فِي الحَدِيْدِ مُقَرَّنِيْنَا
يَقُتْنَ جِيَادَنَا وَيَقُلْنَ لَسْتُمْ   بُعُوْلَتَنَا إِذَا لَمْ تَمْنَعُوْنَا
وَمَا مَنَعَ الظَّعَائِنَ مِثْلُ ضَرْبٍ   تَرَى مِنْهُ السَّوَاعِدَ كَالقُلِيْنَا

یعنی:

---

[1] همان. ص ۵۱.

«در پشت سر ما (در جنگ) بانوان سفیدپوست زیباروی خواهند بود،
بر آن‌ها بیم داریم که در اسارت تقسیم شوند و یا مورد اهانت قرار
گیرند. (از بیم به اسارت رفتن آن‌ها و اهانت به آن‌ها جانبازی و
فداکاری و پایداری می‌کنیم.)
عهد و پیمان از شوهران خود گرفته‌اند که در برخورد با دسته‌ی سپاهیان
علامت‌دار (خوب بجنگند و پایدار و جانباز باشند و نگریزند.)
از شوهران خود پیمان گرفته و آنان را قسم داده‌اند که به‌طور قطع و
حتم باید اسب‌ها و زره‌ها و اسیران با هم به زنجیر کشیده را از دشمن
بربایند.
علف می‌دهند به اسبان تندرو ما و می‌گویند شما شوهران ما نیستید
اگر ما را حمایت نکنید (و از به اسارت رفتن و عار و ننگ حفظ و
حراست نکنید.)
چیزی مانع به اسارت رفتن بانوان نیست، مثل ضربت شمشیری که می
بینی بازوها را، مانند الک که با دولک زده می‌شود، به هوا می‌پراند.»[۱]

در مورد جنگ احد می‌خوانیم:

«چون همگان تصمیم به خروج گرفتند و اعراب هم جمع شدند و حاضر
گردیدند، قریش در مورد بردن زنان با یکدیگر اختلاف پیدا کردند...
صفوان بن امیه گفت: زنان را با خود ببرید و من نخستین کسی هستم

---

[۱] احمد ترجانی‌زاده. ***شرح معلّقات سبع***. ص ۱۹۵-۱۹۳.

که این کار را می‌کنم، چه آن‌ها شایسته‌ترند برای اینکه کشتگان بدر را به یاد شما آورند و شما را حفظ کنند... هند دختر عتبه فریاد کشید:... آری! ما حتماً می‌آییم تا جنگ را ببینیم... پس زن‌ها را همراه خود بردند.»[۱]

«به هر منزل که می‌رسیدند، زنان درحالی که با خود دف و دایره داشتند بیرون آمده و مردان را به جنگ تحریض کرده و کشته‌شدگان بدر را یاد می‌کردند.»[۲]

پیامبر (ص) از حباب بن منذر که به قصد رصد دشمن فرستاده بود می‌پرسد:

«آیا زن‌ها را هم دیدی؟ گفت: آری زن‌هایی همراه ایشان دیدم که دایره و طبل داشتند. پیامبر (ص) فرمود: می‌خواهند قوم را تحریک کنند و کشته‌شدگان بدر را به یاد ایشان بیاورند.»[۳]

همچنین درباب در جنگ حنین می‌خوانیم که مالک بن عوف، که فرماندهی را علیه سپاه اسلام بر عهده داشت، در توجیه همراه آوردن زنان و کودکان به جنگ چنین

---

[۱] واقدی. ***مغازی: تاریخ جنگ‌های پیامبر (ص)***. ص ۱۴۷.

[۲] همان. ص ۱۵۰.

[۳] همان. ص ۱۵۱.

می‌گوید: «خواستم مال و زن و فرزند هر کس را پشت سر او جای دهم تا سرسختانه از آن‌ها دفاع کند.»[1]

اگرچه ممکن است در مواردی، مثل ام عماره نُسیبه که در جنگ احد در سپاه اسلام دست به اسلحه برد[2]، زنان در حرب مستقیماً وارد شده باشند، اما مطمئناً این اتفاقی کاملاً حاشیه‌ای در جنگ‌های آن زمان بوده است. همچنین اکثر زن‌های به کنیزی برده شده، متعلق به مناطق فتح شده توسط مسلمانان بودند که مدخلیتی در جنگ نداشتند.

اما از همه‌ی این صحبت‌ها که بگذریم، اساساً جعل اصطلاح «کافر حربی» خود محل اشکال و از ترقی به دور است. اجازه بدهید نگاهی به تفکیک مفهومی کفار در اسلام بیندازیم:

> «غیرمسلمانان در کتاب‌های فقهی از جهتی به چهار گروه تقسیم شده‌اند.
>
> ١- ذمّی، ٢- مُعاهَد، ٣- مُستأمن، ٤- حربی.
>
> ذمّی: آن گروه از غیرمسلمانانی که کافر کتابی باشند؛ یعنی یهود، نصارا و مجوس. درصورتی‌که بخواهند به‌عنوان اقلیت‌های مذهبی و شهروند، تابعیت کشور اسلامی را بپذیرند و جزء متحدان امت مسلمان باشند و قرارداد ذمّه را با حکومت اسلامی امضاء کنند و به پیمان ذمّه پایبند بمانند و به شرایط ذمّه، مانند پرداخت جزیه متعهد شوند، کافر ذمّی شناخته می‌شود. کافر ذمّی، از شهروندان کشور

---

[1] طبری. ***تاریخ طبری***. ج ٣. ص ١١٩٨.

[2] ابن هشام. ***سیرت محمد رسول‌الله***. ج ٢. ص ۴۵٧.

اسلامی به شمار می‌رود مانند یك شهروند مسلمان از مزایا و امکانات دولت و کشور اسلامی استفاده می‌کند و مانند افراد مسلمان در تحت حمایت دولت اسلامی زندگی می‌کند و جان و مال و ناموس و شغل و کار و موقعیت وی، مورد احترام و رعایت جامعه قرار می‌گیرد.

معاهَد: معاهد به غیرمسلمانان گفته می‌شود که با دولت اسلامی پیمان عدم تعرض و قرارداد ترك جنگ و دشمنی را امضا کرده باشند و در سرزمینی و داخل کشور خودشان زندگی می‌کنند. امضای قرارداد و معاهده سبب می‌شود که جان و مال و ناموس و سرزمین آنان حرمت و مصونیت پیدا کند.

مستأمن: کافری است که برای تحقیق و مطالعه درباره اسلام و عقاید اسلامی و فرهنگ مسلمانان و آشنایی با احکام و معارف دین، یا به انگیزه‌های صحیح دیگر از ملت و یا دولت اسلامی خواستار امان و پناهندگی و ورود به کشور اسلامی شده است.

حربی: حربی بر آن دسته از غیرمسلمانان گفته می‌شود که از هیچ‌یک از سه گروه یادشده نباشند، یعنی هیچ‌یک از قرارداد و تعهد ذمّه و امان و معاهده را با مسلمانان امضا نکرده باشند. حربی، کافری است که از قانون خدا سرپیچیده و تحت قرارداد ذمّه و امان و معاهده در نیامده است، ازاین‌روی از نظر اسلام جان و مال و ناموس وی، هیچ‌گونه حرمت و مصونیتی ندارد و مسلمانان می‌توانند، پس از دعوت و دادن آگاهی لازم و اتمام‌حجت، با او وارد جنگ شوند، خواه او در حال

جنگ و یا توطئه علیه مسلمانان باشد یا نباشد، به‌شرط این‌که اعلام بی‌طرفی و عدم‌مداخله و ستیزه‌جویی نکرده باشد.»[1]

ملاحظه می‌شود که معنای فقهی «کافر حربی» با آنچه در ابتدا به نظر فردی خالی‌الذهن خطور می‌کند تفاوت دارد. علت آن هم مشخص است. «حرب» در لغت به معنای جنگ و ستیز و در مقابل صلح است.[2] اینکه بگوییم کسی به‌صرف امضا نکردن پیمان صلح، با ما در حال جنگ است، حرف عقل‌پذیری نیست. امروزه اصطلاحی داریم به نام «اعلان جنگ» که هرگاه کشوری بخواهد با کشور دیگری وارد جنگ شود، لفظاً یا عملاً به آن اقدام می‌کند. این نشان می‌دهد که اصل بر صلح است، نه جنگ. اصلاً شاید کسی مایل نباشد با دیگری پای میز امضای صلح‌نامه بنشیند؛ آیا باید علیه او وارد جنگ شد و جان و مال و ناموس او را مورد تعدی قرار داد؟ با آنچه ما امروزه از معنای «ترقی» می‌فهمیم، این قاعده‌ی اسلامی که اصل بر جنگ است، غیرمترقی است. حتی وجود قید «پس از دعوت و دادن آگاهی لازم و اتمام‌حجت» به‌عنوان لازمه‌ی حربی بودن، چیزی از غیرمترقی بودن این قاعده کم نمی‌کند. گذشته از این، زنان و کودکانی که اساساً نمی‌توانسته‌اند در عقد یا عدم عقد پیمان صلح و حتی تصمیم برای آغاز جنگ علیه مسلمانان نقشی داشته باشند، با کدام منطق می‌بایست قربانی شده، به بردگی گرفته شوند؟

---

[1] احمد حسینی. «حقوق گردشگران غیرمسلمان در کشورهای اسلامی». ص ٢٤٦ و ٢٤٧.

[2] مصطفی آخوندی و دیگران. ***اصطلاحات نظامی در فقه اسلامی***. ص ۴۹ و ۵۰.

علاوه بر آنچه در بالا آمد، دلایل دیگری هم برای برده‌گیری ذکر شده است. ازجمله:

الف– مقابله به مثل با کفار حربی: عرب‌ابوزیدآبادی می‌نویسد:

> «[طبق عرف بین‌الملل و قانون حاکم بر جنگ] در جنگ‌ها معمول بود که ارتش پیروز افراد پراکنده‌ی ارتش شکست‌خورده را برده‌ی خود می‌کرد، که به نمونه‌های آن اشاره کردیم. ازآنجاکه دشمن، بر اساس این عرف با اسرای مسلمانان چنین می‌کرد، مسلمانان هم رخصت داشتند مقابله به مثل کنند.»[١]

نقد:

١– اساساً وقتی دینی مانند اسلام پا به عرصه وجود می‌گذارد، هدفش اصلاح هنجارها و عرف‌های نادرست است. اینکه بگوییم چون فلان عمل عرف بوده پس مسلمانان مجاز به انجام آن بوده‌اند، قابل‌قبول نیست. در غیر این صورت، قمار و زنا و زنده‌به‌گور کردن دختران هم عرف زمانه بود و مسلمانان نباید از آن نهی می‌شدند.

٢– آیا از دید خود اسلام هر کاری که دشمن انجام دهد، با توسل به قاعده‌ی مقابله به مثل قابل توجیه است؟ پاسخ منفی است. در جنگ احد، مشرکین جسد حمزه را مثله کردند، اما مسلمانان از مقابله به مثل نهی شدند. طبری می‌نویسد:

---

[١] عبدالرضا عرب‌ابوزیدآبادی. ***بررسی تاریخی اسلام و برده‌داری با تکیه بر سیره‌ی معصومان (ع)***. ص ۹۴.

«[بعد از پایان احد] پیمبر به جستجوی حمزه برآمد و او را در دل دره یافت که شکمش دریده و بینی و دو گوشش بریده بود... وقتی پیمبر خدای دید که با حمزه چه کرده‌اند، گفت: "... اگر خدایم در جنگی بر قرشیان فیروزی دهد سی تن از کشتگان آن‌ها را مثله می‌کنم" و چون مسلمانان غم پیمبر را از رفتار دشمنان با عمویش بدیدند گفتند: "بخدا اگر بر قرشیان ظفر یافتیم چنان آن‌ها را مثله کنیم که کس در عرب نکرده باشد." ابن عباس گوید: "و خدا درباره‌ی گفتار پیمبر و یاران وی این آیه را نازل فرمود: ﴿وَ إِنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُمْ بِهِ وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرين﴾[1]، "اگر عقوبت می‌کنید، چنان عقوبت کنید که شما را عقوبت کرده‌اند. و اگر صبر کنید، صابران را صبر نیکوتر است." و پیمبر خدا گذشت کرد و صبوری کرد و مثله کردن را ممنوع داشت."»[2]

ب– اصلاح و تعلیم و تربیت: مرتضی مطهری می‌گوید:

«اگر بردگی از مقولات آموزش و پرورشی باشد؛ یعنی یک جریان عملی اجباری برای یک آموزش و پرورش اجباری، آن هم فقط درباره‌ی اسیران جنگی، نه درباره‌ی همه مردم، قابل توجیه است... این یک نوع اِعمال دیکتاتوری است؛ ولی به یک منظور مصلحتی فرهنگی – که عملاً هم

---

[1] نحل: ۱۲۶.

[2] طبری. ***تاریخ طبری***. ج ۳. ص ۱۰۳٦.

> اسلام از این قانون برای همین منظور فرهنگی استفاده‌ی فوق‌العاده‌ای
> برد – این امر جایزی است.»[۱]

یا به تعبیر عرب‌ابوزیدآبادی: «بردگی به شیوه‌ی اسلامی شبیه کارکرد سازمان‌های بهزیستی یا کانون‌های اصلاح و تربیت در دوران معاصر بود.»[۲]

نقد:

۱– در دین اکراهی نیست و این عدم اکراه در ﴿لااکراه فی الدین﴾[۳] قیدی نخورده تا اجبار و اکراه اسرای جنگی به دین را مستثنی بدانیم.

۲– اگر قرار باشد اِعمال دیکتاتوری مصلحانه را به‌منظور ترویج آراء اسلام به رسمیت بشناسیم، اولاً دلیلی وجود ندارد که دامنه‌اش را به استرقاق محدود بدانیم و می‌توانیم اموری مثل تفتیش عقاید، شستشوی مغزی و غیره را نیز روا بدانیم؛ ثانیاً از منظر عمل‌گرایی، اگر هر دین، بلکه هر ایدئولوژی، اندیشه‌ی مشابهی را دنبال کند دنیا حمامی از خون خواهد شد.

---

[۱] مرتضی مطهری. ***فلسفه‌ی تاریخ***. ج ۳. ص ۲۱۰.

[۲] عبدالرضا عرب‌ابوزیدآبادی. ***بررسی تاریخی اسلام و برده‌داری با تکیه بر سیره‌ی معصومان (ع)***. ص ۲۱۰.

[۳] بقره: ۲۵۶.

۳- مسلمانان دست‌کم در یک مورد، اسیران جنگی را که به بردگی گرفته بودند تحت تعلیم و تربیت اسلامی قرار ندادند، بلکه به مناطق غیر اسلامی فروختند. واقدی در مورد اسرای بنی قریظه می‌نویسد:

> «پیامبر (ص)، گروهی از زنان و بچه‌های اسیر را به عثمان بن عفان، و عبدالرحمن بن عوف فروختند، و گروهی را برای فروش به نجد فرستادند، و گروهی را همراه سعد بن عُباده به شام فرستادند، تا آن‌ها را بفروشد و با پول آن اسلحه و اسب بخرد.»[1]

هم او ادامه می‌دهد: «درصورتی‌که مادری دارای فرزندان صغیر بود، او را همراه فرزندانش به مشرکان عرب، یهودیان مدینه، تیماء و خیبر می‌فروختند.»[2]

همچنین در موردی دیگر نقل شده که پیامبر (ص) از یک اسیر جنگی به‌عنوان بهای آزادی اسرای مسلمان استفاده می‌کند. طبری می‌نویسد:

> «[سلمة بن اکوع در مورد جنگ بنی فزاره می‌گوید:] چون به آب آن‌ها نزدیک شدیم، ابوبکر گفت بخوابیم، و چون نماز صبح بکردیم، ابوبکر گفت تا به آن‌ها حمله بردیم و بر سر آب، کسان بکشتیم و من گروهی از کسان را دیدم که با زن و فرزند سوی کوه می‌رفتند و تیری میان آن‌ها و کوه انداختم و چون تیر را بدیدند بایستادند و من آن‌ها

---

[1] واقدی. ***مغازی: تاریخ جنگ‌های پیامبر (ص)***. ص ۳۹۵. نیز ن.ک: ابن هشام. ***سیرت محمد رسول‌الله***. ج ۳. ص ۴۵؛ و طبری. ***تاریخ طبری***. ج ۳. ص ۱۰۹۱.

[2] واقدی. ***مغازی: تاریخ جنگ‌های پیامبر (ص)***. ص ۳۹۶.

را سوی ابوبکر آوردم. زنی از بنی فزاره در آن میان بود که پوستین به تن کرده بود و دخترش را که از زیباترین زنان عرب بود، همراه داشت... به مدینه آمدم و پیمبر مرا در بازار بدید و گفت: "ای سلمه این زن را به من ببخش." گفتم: "ای پیمبر به خدا فریفته‌ی او شده‌ام و هنوز دست به او نزده‌ام." پیمبر چیزی نگفت و روز دیگر باز مرا در بازار بدید و گفت: "ای سلمه این زن را به من ببخش." گفتم: "ای پیمبر به خدا هنوز دست به او نزده‌ام و متعلق به تو است." و پیمبر او را به مکه فرستاد که چند تن از اسیران مسلمان که در چنگ مشرکان بودند در عوض وی آزاد شدند.»[1]

این واقعه نشان می‌دهد که تعلیم و تربیت اسلامی بخشی از برنامه‌ی استرقاق نبوده است.

*

[1] طبری. ***تاریخ طبری***. ج ۳. ص ۱۱۳۱. واقدی این داستان را به‌گونه‌ای نقل می‌کند که طبق آن سلمه مایل به مبادله‌ی زن اسیر با اسیری از مسلمانان بوده، اما پیامبر (ص) درنهایت او را می‌گیرد و به شخص دیگری می‌بخشد. (واقدی. ***مغازی: تاریخ جنگ‌های پیامبر (ص)***. ص ۴۲۸.) ابن هشام نیز ماجرا را به شکلی نقل می‌کند که در آن اساساً صحبتی از قصد مبادله‌ی اسرا وجود ندارد. (ابن هشام. ***سیرت محمد رسول‌الله***. ج ۳. ص ۵۷۶.)

با توجه به مجموع توضیحات بالا درباره‌ی برده‌داری در اسلام، اولاً نمی‌توان گفت اسلام تنها یک طریق را برای برده‌گیری باز گذاشته (به شش طریق ذکر شده در بالا مراجعه شود)؛ ثانیاً نمی‌توان پذیرفت آن یک طریق مورد ادعا روشی عقل‌پسند و موجه است؛ ثالثاً نمی‌توان قبول کرد که با این روش اسلام باب الغای بردگی را گشوده است. پس، آنچه در قرآن راجع به برده‌داری آمده، مثال نقضی است برای آنچه معرفت اعجاز تشریعی قرآن می‌نامد و سعی می‌کند از طریق مترقی نشان دادن احکام قرآن، آن را ثابت کند.

***

نتیجه: گفته شد که در مرحله‌ی پیشاپذیرش دین که بحث از اعجاز در این مرحله انجام می‌گیرد، تنها ملاک معتبر برای تشخیص ترقی و عدم ترقی آموزه‌ها، عقل است. طبق این ملاک، مواردی که به‌عنوان اعجاز تشریعی قرآن ارائه می‌شود، هیچ‌کدام به‌شکلی مترقی نیست که بتوان آن را معجزه دانست. از طرف دیگر، برخی قوانین مطرح‌شده در قرآن، مثل احکام خانواده و به رسمیت شناختن برده‌داری، مواردی هستند که نشان می‌دهند قرآن از جهت تشریعی معجزه نیست.

فصل پنجم

اعجاز عددی

اگر نقدهای وارده بر اعجاز بیانی، تشریعی، غیبی و درواقع معجزاتی که هم‌عصران پیامبر اسلام (ص) توانایی درک آن را داشتند، وارد بوده و اعجاز قرآن از این جهات منتفی باشد، اساساً وجود اعجاز علمی و عددی قرآن که مخاطبش مردمانی در صدها سال بعد از بعثت پیامبر (ص) هستند نامحتمل به نظر می‌رسد؛ زیرا اگر بنا بر اعجاز بود، اعجازی که معاصرین پیامبر (ص) توانایی درک آن را داشته و به این واسطه به پیامبر (ص) ایمان بیاورند، دارای اولویت می‌بود و فهم این مسئله دشوار است که خداوند معاصرین پیامبر (ص) را بدون ارائه‌ی معجزه به اسلام دعوت کرده، اما معجزاتی را در سطور قرآن جای داده باشد تا آیندگان با کشف آن حقانیت پیامبر اسلام (ص) را بپذیرند.

البته من چنین نمی‌اندیشم که اگر نظم ویژه‌ای در قرآن کشف شود نمی‌تواند نشان‌دهنده‌ی حقانیت قرآن باشد، چنانکه برخی گفته‌اند: «انتظار اعجاز عددی از قرآن، توقعی نابجاست و نمی‌توان پذیرفت که خدای متعال با بندگان خود از طریقی عوام‌فریبانه سخن گفته باشد.»[1] حرف من در نقد اعجاز علمی و عددی صرفاً آن است که اینکه خداوند معجزه‌ای در حد فهم معاصرین پیامبر (ص) نفرستد، آنگاه اعجازی فراهم کند که قرن‌ها بعد فهمیده شود، «نامحتمل» است؛ وگرنه منطقاً ممکن است به دلیلی که فراتر از فهم ماست، خداوند صلاح دانسته باشد که این‌گونه رفتار کند. ضمن اینکه اگر آنچه به‌عنوان معجزه‌ی عددی قرآن معرفی می‌شود، از حدی

---

[1] منصور پهلوان و سعید شفیعی. «ارزیابی و نقد نظریه‌ی اعجاز عددی قرآن کریم». ص ۵۷.

شگفت‌آورتر باشد، حتی باوجود ملاحظه‌ی فوق نیز می‌توانیم اعجاز عددی قرآن را بپذیریم. مثلاً اگر خداوند در قرآن اعجازی می‌کرد که تعداد تمامی حروف و کلمات و آیات مضرب عدد بزرگی (مثلاً ۹۷ یا ۱۳۳ یا...) می‌بود و یا تعداد هر حرف مضربی از عدد ابجد آن حرف بود، آنگاه به‌واسطه‌ی اینکه این پدیده بسیار شگفت‌آور است، می‌توانستیم بپذیریم که معجزه‌ای صورت گرفته است. اما معجزات عددیِ تاکنون نسبت داده‌شده به قرآن به این سطح از شگفت‌آوری نمی‌رسند. البته اساساً «در عمل» نمی توان پذیرفت که معجزه‌ی عددی در سطح حروف وجود داشته باشد؛ زیرا حتی امروزه قرائت‌ها و رسم‌الخط‌های مختلفی از قرآن وجود دارد و تعداد حروف در این قرائت‌ها و رسم‌الخط‌ها متفاوت است. همچنین درباره‌ی تعداد آیات و برخی مسائل دیگرِ قرآن در میان مسلمین اختلاف‌نظر وجود دارد. به تعبیری، وقتی بر سر ماده‌ی خام اعجاز عددی توافقی وجود ندارد، نمی‌توان ادعای وجود چنین اَشکالی از اعجاز را پذیرفت.[1]

همچنین من با نقد زیر از عباس یزدانی موافق نیستم که اعجاز عددی را به صورت بنیادین غیرقابل‌پذیرش می‌داند. وی می‌نویسد:

> «برفرض که چنین تناسب و توازن‌هایی در حدی از کثرت باشند که اتفاقی بودن این آمار و ارقام عادتاً محال باشد، باز غیر بشری بودن قرآن را نمی‌توان نتیجه گرفت. زیرا عقلاً و عادتاً محال نیست، کسی کتابی تدوین کند و درعین‌حال چنین معادلاتی را در آن بگنجاند.

---

[1] برای مثال، «بسام جرار تعداد حرف "تاء" را در سوره‌ی نوح ۳۴ عدد شمارش کرده است. این عدد مطابق با قرائت حفص در واژه‌ی "خطیئاتهم" صحیح است، اما در قرائت ابو عمرو به شکل "خطایاهم" خوانده شده و تعداد حروف تاء ۳۳ عدد خواهد بود.» (همان. ص ۶۴)

> چنانکه نوابغی پیدا می‌شوند و کتاب‌هایی می‌نویسند که این‌گونه هنرنمائی‌ها در آن به چشم می‌خورد. در بعضی موزه‌ها تفسیری از قرآن مجید مشاهده نمودم که تمام آن بی‌نقطه بود. یا بعضی خطاط‌ها قرآنی نوشته‌اند که نظمی شگفت‌انگیز در میان حروف اول خطوط آن تعبیه شده است و این امر هنر و نبوغ نویسنده و خطاط را می‌رساند نه چیزی بیشتر را.»[۱]

یزدانی در این نقد مطلبی را لحاظ نکرده است؛ آن هم اینکه آن مفسر و خطاط وقتی کار اعجاب‌آور خود را انجام داده‌اند، آن را به دیگران عرضه کرده‌اند که این نشان از قصد آن‌ها بر انجام چنان کاری است. اما پیامبر اسلام (ص) که آورنده قرآن است، هرگز اشاره‌ای به وجود تناسبات ریاضی در متن قرآن نکرده. اگر او پیامبری دروغین می‌بود و این نظم‌ها (برفرض وجود آن‌ها) در کتابش تعبیه شده بود، می‌بایست به نحوی وجود آن‌ها را بیان کند تا دیگران این امر را نشان حقانیت او بدانند؛ اما وی چنین نکرد. ازاین‌جهت، شاید صرف وجود نظم عددی در یک کتاب نشان اعجاز نباشد، ولی اینکه این نظم قرن‌ها بعد توسط کسانی غیر از آورنده‌ی کتاب کشف شود، می تواند نشان از اعجاز داشته باشد.

در هرصورت، با وجود اینکه امکان وقوع اعجاز عددی را منتفی نمی‌دانم، فکر می‌کنم نمونه‌هایی که به‌عنوان اعجاز عددی قرآن مطرح شده، ضعیف‌تر از آن هستند

---

[۱] عباس یزدانی. «اعجاز عددی و نظم ریاضی قرآن». ص ۷۸.

که بتوانند احتمال وقوع معجزه را در ذهن ما شکل دهند. در اینجا، بی‌آنکه خود تحقیق مستقلی دراین‌باره انجام داده باشم، برای تکمیل بحث اعجاز قرآن به نقل‌قول از دو مقاله که توسط افراد مسلمان در نقد اعجاز عددی نوشته شده، اکتفا خواهم کرد. زیرا در شرایط موجود بودن چنین تحقیقاتی، انجام تحقیقی مستقل دوباره‌کاری است. مقاله‌ی نخست، «اعجاز عددی و نظم ریاضی قرآن» نوشته‌ی عباس یزدانی و مقاله‌ی دوم «ارزیابی و نقد نظریه‌ی اعجاز عددی قرآن کریم» به نویسندگی منصور پهلوان و سعید شفیعی است.

*

اگرچه توجه به اعجاز عددی قرآن امری بی‌سابقه در میان مسلمین نیست و می‌توان رد این اندیشه را تا آرای جلال‌الدین سیوطی (قرن نه و ده هجری) دنبال کرد[۱]، ظهور چشمگیر آن در قرن بیستم و با کارهای رشاد خلیفه اتفاق افتاد. رشاد خلیفه نویسنده‌ی مصری ساکن آمریکا بود که پژوهش‌هایش را به‌وسیله‌ی کامپیوتر انجام داد. یکی از مدعیات اصلی وی این بود که عدد ۱۹ – که تعداد حروف «بسم الله الرحمن الرحیم» است – کلیدی است که با آن می‌توان اعجاز قرآن را نشان داد. همچنین او مدعی شد که رمز حروف مقطعه‌ی ابتدای برخی از سوره‌ها را کشف کرده است. عباس یزدانی درباره پخش شدن خبر دست‌آوردهای خلیفه چنین می‌نویسد:

> «با اعلان این خبر و پخش آن توسط رسانه‌های گروهی و جرائد آن روز، این موضوع به‌گونه‌ای غیرمنتظره در همه‌جا صدا نمود و موجی از شادی و شعف در میان مسلمانان برانگیخت. راقم این سطور نیز آن

---

[۱] همان. ص ٦۳.

روز ازجمله کسانی بود که از خوشحالی در پوست خود نمی‌گنجید و می‌پنداشت که مسلمین سنگری بسیار قوی در برابر ملحدین گشوده‌اند.»[۱]

اما همین نویسنده بعدها در مقاله‌ی فوق‌الذکر نشان می‌دهد که آمارگیری‌های خلیفه تا چه حد نادرست و بعضاً با استانداردهای دوگانه بوده است. در زیر به جهت رعایت اختصار، برای نشان دادن اشکالات کار خلیفه چند نقد از نقدهای یزدانی را عیناً می‌آورم:

«گفتیم رشاد خلیفه در مورد حروف مقطعه، به این نتیجه رسید که همواره معدل توارد و تکرار حروف مقطعه در سوره‌ای خاص بر معدل توارد و تکرار حروف دیگر تفوق دارد. چنانکه در سوره ق حرف "ق" معدلی بالاتر از سایر حروف در این سوره و سایر سوره‌های قرآن دارد و یا حرف "ن" در سوره "ن و القلم" بزرگ‌ترین رقم نسبی را در ۱۱۳ سوره قرآن دارد.

اگر آمارها با موارد نقض روبرو نمی‌شد، شاید ما هم با ایشان و سایر پیروان تئوری نظم ریاضی قرآن هم‌عقیده می‌شدیم، امّا علی‌رغم خواست قلبی ما و ایشان با استثناهای فراوانی روبرو می‌شویم. برای مثال تعداد

---

۱ همان. ص ٦٢.

تکرار حرف "ق" در سوره‌های الشمس و القیامه و الفلق، در حدی است که معدل تکرار آن از معدل تکرار "ق" [در سوره‌ی ق] بیشتر می‌شود و یا در مورد سوره‌ی طه با پنج استثناء مواجه می‌شویم: سوره حج، نور، فتح، مجادله و توبه. یا در مورد سوره "یس" نتیجه کاملاً معکوس است؛ یعنی یاء و سین کمترین تکرار را به خود اختصاص داده‌اند. نیز در مورد حرف "ن" می‌بینیم تکرار آن در سوره‌ی حجر بیشتر از تکرار آن در سوره‌ی "ن و القلم" می‌باشد. اینجاست که آقای رشاد خلیفه به توجیه رو آورده و مطالبی به هم می‌بافتد که هیچ معقول به نظر نمی‌آید. مثلاً در مورد سوره‌ی یس و اینکه چرا نتیجه کاملاً معکوس است، می‌گوید: چون "یس" برخلاف بقیه‌ی حروف مقطعه برعکس ترتیب حروف الفبایی است، پس نتیجه نیز باید معکوس و وارونه باشد. یا اگر معدل تکرار حرف "ص" در سوره‌ی اعراف از معدل تکرار آن در بعضی سوره‌ها، مثل سوره‌ی والعصر کمتر است باید چهار حرف "المص" را که در اول سوره‌ی اعراف آمده است، با هم در نظر بگیریم و معدل مجموعه‌ی این چهار حرف را با معدل مجموعه‌ی آن‌ها در دیگر سوره‌ها بسنجیم!! و یا برای پاسخ به استثناء سوره‌ی حجر می‌گوید: سوره‌ی حجر با "الر" شروع شده است و ما باید همه‌ی سوره‌هایی را که با "الر" شروع می‌شود در حکم یک سوره قرار دهیم. و در مورد استثناء شدن ۵ سوره‌ی فوق‌الذکر می‌گوید: این

۵ سوره مدنی هستند و چون سوره‌ی طه مکی است باید آن را با دیگر سوره‌های مکی مقایسه کنیم.»[1]

«[ادعای دیگر این است که] جمله‌ی بسم الله الرحمن الرحیم که اولین آیه‌ی قرآن است، دارای ۱۹ حرف است. تک‌تک کلمات این جمله به تعدادی قابل‌تقسیم بر عدد ۱۹ در قرآن به کار رفته است. چنانکه در کل قرآن ۱۹ مرتبه ***بسم الله*** آمده است. تعداد کلمه‌ی ***الله*** ۲۶۹۸ مرتبه، **رحمن** ۵۷ مرتبه، **رحیم** ۱۱۴ مرتبه که همه مضرب صحیح عدد ۱۹ می‌باشند. از این ۴ آمار فقط رقم ۵۷ صحیح است، آن هم مشروط بر اینکه "الرحمن" را در بسم الله سوره حمد به‌حساب آورده و در بقیه بسم الله‌های قرآن به‌حساب نیاوریم؛ مگر آنکه متوسل به همان توجیهات بارده شویم. برای مثال، برای آنکه آمار "الله" به نصاب موردنظر برسد، "بالله" و "تالله" و "لِلّه" و "فالله" را باید حساب بیاوریم، اما "اللهم" را از حساب خارج کنیم. و یا کلمه‌ی "اسم" در قرآن ۲۲ مرتبه آمده است و اگر منظور ایشان "باسم" باشد فقط ۷ مرتبه تکرار شده است.»[2]

---

[1] همان. ص ٦٥.

[2] همان.

«[ادعای دیگر این است که] سوره‌ی علق مطابق شمارش کامپیوتری ۲۸۵ حرف است یعنی ۱۵×۱۹. باز کنترل کردیم با قرآن‌های به خط عثمان طه به این رقم نمی‌رسد و با قرآن‌های رسم‌الخط ایرانی از این رقم تجاوز می‌کند.»[1]

«[ادعای دیگر این است که] در هر یک از ۲۹ سوره‌ای که در افتتاح آن حروف مقطعه آمده است، مجموع تعداد آن حرف یا حروف دقیقاً و بدون استثناء ضریب ۱۹ می‌باشد. این ادعا نیز تمام نیست. برای مثال حرف "نون" در سوره ن و القلم ۱۳۱ مرتبه آمده است، نه ۱۳۳ مرتبه تا مضرب ۱۹ باشد. جالب است بدانید که ایشان باآنکه تأکید می‌کند که همه‌جا رسم‌الخط عثمان طه ملاک و معیار است، سوره‌ی ن و القلم را در کتاب خود کلیشه کرده و آغاز آن را تحریف نموده است. یعنی به‌جای آنکه حرف اول را به‌صورت "ن" بنویسد به‌صورت "نون" نوشته است تا یک نون اضافه بیاید و بعد یک نون دیگر از بسم الله آغاز سوره وام گرفته است و به‌این‌ترتیب کسری نون را جبران نموده و به عدد ۱۳۳ رسیده است.»[2]

پهلوان و شفیعی نیز درباره‌ی خلیفه می‌نویسند:

---

[1] همان. ص ٦٦.

[2] همان. ص ٦٥.

[2] همان. ص ٦٦.

«رشاد خلیفه می‌گوید: واژه‌ی "قرآن" ۵۷ مرتبه در قرآن کریم تکرار شده است (=۱۹ ضربدر ۳). روشن نیست وی این عدد را چگونه به دست آورده است؛ زیرا این واژه در حالت‌های مختلف مرفوع، منصوب و مجرور، و معرفه و نکره، مجموعاً ۷۰ بار در قرآن کریم به کار رفته است. و ما هرچه تلاش کردیم در یک یا چند حالت به عدد ۵۷ دست بیابیم، موفق نشدیم.»[1]

«رشاد خلیفه معتقد است که مجموع آیات در قرآن ٦٣٤٦ آیه است که می‌شود ۱۹ ضربدر ٣٣٤؛ اما می‌دانیم که تعداد آیات قرآن در هیچ‌یک از ارقامی که متخصصان علوم قرآنی آورده‌اند، این عدد نیست. ابوعمرو دانی این اعداد را ذکر کرده: ٦٢٠٤، ٦٢١٤، ٦٢١٩، ٦٢٢٥، ٦٢٣٦ که عدد اخیر منسوب به امیرالمؤمنین علی (ع) و از همه مشهورتر است. خلیفه برای رسیدن به عدد دلخواه خود، می‌گوید: ٦٢٣٤ آیه شماره‌گذاری شده است و ۱۱۲ آیه (بسم الله) شماره‌گذاری نشده است، که مجموع آن‌ها می‌شود ٦٣٤٦=٦٢٣٤+١١٢. می‌بینیم که چگونه همه‌چیز را برای رسیدن به هدف خود، توجیه می‌کند. وی می‌افزاید: سوره‌ی ٩٦ (علق) که از نظر ترتیب زمانی اولین سوره است، دارای ۱۹ آیه است. شگفت آن

[1] منصور پهلوان و سعید شفیعی. «ارزیابی و نقد نظریه‌ی اعجاز عددی قرآن کریم». ص ۶۵.

است که در شمارش مجموع آیات قرآن، "بسم الله" اول سوره‌ها را منظور کرد تا به عدد دلخواه برسد، اما در اینجا "بسم الله" را به شمار نمی‌آورد.»[١]

علاوه بر رشاد خلیفه، افراد دیگری نیز برای نشان دادن اعجاز عددی قرآن تلاش کرده‌اند. ازجمله عدنان رفاعی. یزدانی درباره او می‌نویسد:

«یکی دیگر از رهروان راه آقای رشاد خلیفه، آقای مهندس عدنان رفاعی می‌باشد. ایشان نیز با تهیه آمارهایی از کلمات قرآن کتابی تألیف کرده‌اند به نام ***المعجزه***. به بخشی از مطالب آن توجه فرمایید:
کلمه‌ی *یوم* به‌صورت مفرد ٣٦۵ مرتبه در قرآن آمده است.
کلمه‌ی *شهر* به‌صورت مفرد ١٢ مرتبه در قرآن آمده است.
کلمه‌ی *جهنم* در قرآن ٧٧ بار و کلمه‌ی *جنات* و مشتقات آن نیز ٧٧ مرتبه تکرار شده است.
کلمه‌ی *رجل* و کلمه‌ی *امرأه* هرکدام ٢۴ مرتبه.
کلمه‌ی *الحیاة* و کلمه‌ی *الموت* با مشتقات آن‌ها هرکدام ١۴۵ مرتبه.
کلمه‌ی *الملائکة* و کلمه‌ی *الشیطان* هرکدام ۶٨ مرتبه.
کلمه‌ی *الملائکة* و مشتقات آن ٨٨ مرتبه کلمه‌ی *الشیطان* و مشتقات آن نیز ٨٨ مرتبه.

---

[١] همان. ص ۶٧.

کلمه‌ی *یفسد* و مشتقات آن نظیر کلمه‌ی *ینفع* و مشتقات آن هرکدام ۵۰ مرتبه.

کلمه‌ی *الرغبة* و مشتقات آن با کلمه‌ی *الرهبة* و مشتقات آن هرکدام ۸ مرتبه.

کلمه‌ی *مصیبة* و مشتقات آن با کلمه‌ی *الشکر* و مشتقات آن هرکدام ۷۵ مرتبه.

کلمه‌ی شک و کلمه‌ی *ظن* هرکدام ۱۵ مرتبه.

کلمه‌ی *هلک* و مشتقات آن با کلمه‌ی *نجاه* و مشتقات آن هرکدام ۶۶ مرتبه.

کلمه‌ی *النور* ۲۴ مرتبه کلمه‌ی *اظلم* و مشتقات آن نیز ۲۴ مرتبه.

کلمه‌ی *الدنیا* و کلمه‌ی *الآخرة* هرکدام ۱۱۵ مرتبه.

کلمه‌ی *ثقلت* و مشتقات آن با کلمه‌ی خفّت و مشتقات آن هر دام ۱۷ مرتبه.

کلمه‌ی *العزّ* و مشتقات آن با کلمه‌ی *الذلّ* و مشتقات آن هرکدام ۲۱ مرتبه.

کلمه‌ی *قبل* و *قبلک* با کلمه‌ی *بعد* و *بعدک* هرکدام ۱۴۹ مرتبه.

مجموع *اقسمتم* و *اقسموا* معادل تعداد *اقسم* یعنی ۸ مرتبه.

کلمه‌ی *قالوا* معادل کلمه‌ی *قل* ۳۳۲ مرتبه.

کلمه‌ی *قلتم* و *اقول* هرکدام ۹ مرتبه.

کلمه‌ی *تقولون* و *نقول* هرکدام ۱۱ مرتبه.

مجموع دو کلمه‌ی *تقولوا* و *تقولون* معادل کلمه‌ی قلنا یعنی ۲۷ مرتبه. کلمه‌ی *البرّ* ۱۲ مرتبه که اگر با کلمه‌ی *یبسا* که هم‌معنای اوست جمع شود ۱۳ مرتبه می‌شود. کلمه‌ی *البحر* نیز ۳۲ مرتبه. مجموع آن‌ها ۱۳+۳۲=۴۵ بنابراین $\frac{۱۳}{٤٥}$ خشکی و $\frac{۳۲}{٤٥}$ آب که این نسبت دقیقاً با واقعیت خارجی هماهنگ است.

بسیاری از این آمارها در مقام محاسبه درست نیست و برفرض صحت نیازمند توجیهات و تکلّفات فراوانی است. مثلاً ایشان برای آنکه در شمارش "یوم" به عدد ۳۶۵ برسد گفته است باید "یوم" را به‌صورت مفرد در نظر بگیریم. زیرا اگر "ایام" و "یومین" را به‌حساب آوریم، به عدد مطلوب نمی‌رسیم. امّا باز هم منظور ایشان تأمین نمی‌شود. زیرا "یومئذ" و "یومکم" و "یومهم" نیز باید از لیست ما خارج شوند درحالی که این‌ها هم مفردند. اگر منظور ایشان از مفرد این است که به "یوم" هیچ حرفی متصل نباشد، در آن صورت "بالیوم" و "لیوم" و "فالیوم" را نیز باید از لیست خارج کنیم که آمار ما از ۳۶۵ بسیار کمتر خواهد شد. خلاصه، ایشان برای نیل به عدد ۳۶۵ از هیچ اسلوب منطقی پیروی نکرده‌اند و با این گزینش‌های تبرّعی می‌توان در اکثر واژگان کتب، نظم ریاضی پیدا نمود.

ایشان در مواردی که آمارش به حدنصاب نمی‌رسد، به دنبال مشتقات آن واژه‌ی خاص رفته و می کوشد با اضافه کردن مشتقات نصاب لازم را تهیه کند و این سؤال بی‌جواب می‌ماند که چرا در بعضی موارد باید مشتقات را به‌حساب آوریم و در بعضی موارد فقط به آمار مفرد آن

واژه بسنده کنیم؟ و عجیب‌تر اینکه ایشان در بعضی واژه‌ها، مثل: جهنم و جنات می‌گوید، در یکی به‌صورت مفرد و در دیگری با ضمّ مشتقات باید به مطلوب نائل شد.

در جای دیگر ایشان واژه‌ی "یفسد" و مشتقات آن را شمارش می‌کند و چون با تعداد واژه‌ی "یصلح" برابر نمی‌بیند، سراغ واژه‌ی "ینفع" می‌رود. درحالی‌که برای آشنایان به زبان عربی واضح است که "یفسد" در مقابل "یصلح" می‌باشد نه "ینفع."

در دو واژه‌ی "قبل" و "بعد" وقتی ایشان به حدنصاب لازم نمی‌رسد، می‌گوید: قبلک و بعدک را هم به لیست خود باید اضافه کنیم. دیگر پاسخ این سؤال روشن نیست که چرا "قبلکم" یا "قبلنا" و یا "قبلها" را نباید منظور نماییم؟

از همه عجیب و غریب‌تر، محاسبه میزان آب و خشکی کره زمین است. ایشان وقتی "برّ" و "بحر" را با هم مقایسه کرده و به کسر موردنظر دست پیدا نمی‌کند، به واژه‌ی "یبسا" متوسل می‌شود و می‌گوید: اگر آن را نیز که مرادف "برّ" می‌باشد، منظور کنیم تکرار واژه‌ی خشکی ۱۳ و تکرار دریا ۳۲ بوده و دو کسر $\frac{۱۳}{۴۵}$ و $\frac{۳۲}{۴۵}$ به دست می‌آید که خیلی شگفت‌انگیز و از معجزات قرآن است. باید به ایشان گفت، چگونه است که باید "یبسا" را که مرادف "برّ" می‌باشد، در شمارش دخالت دهیم، ولی کلمه‌ی "یمّ" را که مرادف "بحر" است دخالت

ندهیم؟ وانگهی نسبت آب و خشکی کره زمین همیشه نسبت ثابتی نیست دو هزار سال پیش با امروز بسیار فرق داشته.»[1]

شخص بعدی که در اینجا بررسی آراء او را می‌آورم، عبدالرزاق نوفل است. وی در زمینه‌ی تناسب واژگان مدعی اعجاز عددی قرآن است. برای مثال وی معتقد است عدد برخی از واژگان قرآن ازاین‌قرار است:

«لفظ *ابلیس* و *استعاذة* از ابلیس هرکدام ۱۱ مرتبه.
لفظ *مصیبت* و مشتقات آن و لفظ *شکر* و مشتقات آن هرکدام ۷۵ مرتبه.
لفظ *اسراف* و مشتقات آن با لفظ *سرعة* و مشتقات آن هرکدام ۲۳ مرتبه.
لفظ *سلطان* و مشتقات آن با لفظ *نفاق* و مشتقات آن هرکدام ۳۷ مرتبه.
لفظ *حرب* و مشتقات آن با لفظ *أسری* و مشتقات آن هرکدام ۶ مرتبه.
لفظ *سیئات* و لفظ *صالحات* ۱۸۰ مرتبه.
لفظ *نفع* و لفظ *الرسل* ۵۰ مرتبه.
لفظ *الناس* و لفظ *الرسل* ۳۶۸ مرتبه.
لفظ *الاسباط* و لفظ *الحواریون* ۵ مرتبه.
لفظ *ضلالة* و مشتقات آن ۱۹۱ مرتبه و لفظ *آیات* دو برابر آن ۳۸۲ مرتبه.
لفظ *ضیق* و مشتقات آن و لفظ *طمأنینه* و مشتقان آن هرکدام ۱۳ مرتبه.
لفظ *دین* و مشتقات آن با لفظ *مساجد* و مشتقات آن هرکدام ۹۲ مرتبه.

[1] عباس یزدانی. «اعجاز عددی و نظم ریاضی قرآن». ص ٦٨.

لفظ *عُجب* با مشتقات آن و لفظ *غرور* و مشتقات آن هرکدام ۲۷ مرتبه.
لفظ *تلاوت* با همه‌ی مشتقات آن به تعداد لفظ *صالحات* ۶۲ مرتبه.
لفظ *سلام* و *طیبات* با مشتقات آن‌ها هرکدام ۵۰ مرتبه.
لفظ *احسان* و همه‌ی مشتقات آن با لفظ *خیرات* و همه‌ی مشتقات آن روی‌هم‌رفته ۳۸۲ مرتبه به تعداد لفظ *آیات* و مشتقات آن.
لفظ *رکوع* و لفظ *قنوت* با احتساب مشتقات آن‌ها هرکدام ۱۳ مرتبه.»[1]

یزدانی بر کار نوفل چنین اشکال می‌کند:

«اشکال وارد بر ایشان نیز این است که بسیاری از این ارقام خوش‌بینانه است. یعنی وقتی به‌دقت به شمارش می‌نشینیم به ارقام ایشان نمی‌رسیم... اشکال دیگر این است که در بعضی واژه‌ها، ارتباط مفهومی روشن بین دو واژه وجود ندارد مثلاً بین مصیبت و شکر چه ارتباطی هست؟ آیا در برابر مصیبت باید "صبر" نمود و یا باید "شکر" کرد؟ مگر قرآن نمی‌فرماید: ﴿وَ اصْبِرْ عَلی ما أَصابَكَ إِنَّ ذلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾[2] به‌احتمال قوی آقای عبدالرزاق نوفل وقتی دیدند تعداد واژه‌ی "صبر" و مشتاقت آن (۱۰۳) با تعداد واژه‌ی "مصیبت" مساوی نیست، سراغ

[1] همان. ص ۷٤.
[2] «و در برابر آنچه (از مشکلات) که به تو می‌رسد، شکیبا باش؛ که این [حاکی] از تصمیم استوار (شما در) کارهاست.» (لقمان: ۱۷)

واژه‌ی "شکر" رفته‌اند. واژه‌ی "شکر" را هم نباید در ردیف "مصیبت" قرار داد. زیرا از منظر قرآن "شکر" همواره با زیادت و افزایش توأم است. ایشان حتماً سراغ واژه‌ی "زیادة" و دیگر مشتقات آن رفته‌اند و چون تعداد (۶۲) آن را کمتر از تعداد واژه‌ی "شکر" دیده‌اند شکر را معادل با "مصیبت" قرار داده‌اند.

مورد دیگر واژه‌ی اسباط و حواریون است. اسباط دوازده قبیله از بنی اسرائیل بوده که هر یک از نسل یکی از فرزندان یعقوب‌اند و حواریون نام یاران خاص حضرت مسیح‌اند که مسیحیان آن‌ها را دوازده تن دانند. اگر تعداد تکرار هرکدام در قرآن دوازده مرتبه بود، جا داشت ایشان بگویند، پس تعداد اسباط و حواریون نیز دوازده می‌باشند که در جواب به ایشان می‌گفتیم، نیاز به این تکلف نیست چون خود قرآن اسباط را دوازده قبیله می‌داند ﴿و قَطَّعْناهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْباطاً أُمَماً...﴾[1] به‌هرحال روشن نیست از تکرار پنج‌گانه این دو واژه ایشان، چه نتیجه‌ای می‌خواهند بگیرند.

مورد دیگر واژه‌ی "اسراف" و "سرعت" است که روشن نیست تکرار ۲۳ مرتبه‌ای این دو واژه چه چیزی را اثبات می‌کند؟ آیا نویسنده می‌خواهد بگوید اسراف توأم با سرعت است؟ یا نباید با سرعت اسراف کرد و یا اسراف موجب نابودی سریع است و یا مسرف با سریع العقاب طرف خواهد بود؟ دو احتمال اول معقول نیست و دو احتمال

---

[1] «و آنان را به دوازده (قبیله از) فرزندان (یعقوب که هر یك،) امتی بودند تقسیم کردیم.» (اعراف: ۱۶۰)

دوم می‌طلبد تا اسراف را با واژه‌ی "عقاب" و "هلاکت" بسنجیم، نه با واژه‌ی "سرعت." باز ارتباط "سلام" و "طیبات" – "تلاوت" و "صالحات" – "دین" و "مساجد" روشن نیست و ناچاریم از پیش خود چیزی به هم ببافیم.»[1]

پهلوان و شفیعی نیز درباره‌ی آراء نوفل می‌نویسند:

«به‌روشنی معلوم نیست این قرآن‌پژوه مصری پژوهش‌های خود را درباره‌ی تناسب الفاظ قرآن بر چه مبنایی سامان داده است... گاه چنین روابطی میان الفاظ وجود ندارد و گاه آمار ارائه‌شده صحیح نیست.

سومین دو واژه‌ای که وی... بررسی می‌کند، واژه‌های "حیات" و "موت" است که عبدالرزاق معتقد است این دو واژه و مشتقات آن‌ها به‌طور برابر و هرکدام ۱٤٥ بار در قرآن به‌کار رفته‌اند. این رقم به‌هیچ‌وجه صحیح نیست، زیرا واژه‌ی "حیات" و مشتقات آن بیش از ۲٤۰ بار، و واژه‌ی "موت" و مشتقات آن ۱٦٥ بار تکرار شده‌اند، یعنی حدود ۸۰ مرتبه کمتر از واژه‌ی حیات. بنابراین می‌کوشد این رقم را توجیه کند و می‌گوید هرجا "حیات" به حیات زمین مرتبط باشد،

---

[1] عباس یزدانی. «اعجاز عددی و نظم ریاضی قرآن». ص ۷٤ و ۷٥.

تکرار آن را به‌حساب نمی‌آوریم و هر جا به حیات خلق ارتباط داشت، آن را با همه‌ی مشتقات آن می‌آوریم. گزینشی عمل کردن، از این سخن هویداست.

همچنین "بَعْث" را با "صراط" سنجیده و نتیجه می گیرد که هرکدام ٤٥ بار به کار رفته‌اند. اما اولاً روشن نیست چرا این دو واژه را انتخاب کرده و مثلاً بعث را با قیامت یا حشر نسنجیده است؛ و ثانیاً تعداد واژه‌ی "بعث" و مشتقات آن کمتر از ٤٥ مرتبه است، بنابراین نوفل مترادف‌های آن را نیز افزوده است. اما همین کار نیز گزینشی است و مثلاً فعل "یقوم" را برگزیده که دو بار به معنای "بعث" به کار رفته، درحالی که این فعل با مشتقات آن بارها به معنای "بعث" به کار رفته و اساساً واژه‌ی "قیامت" از همین ریشه است.»[۱]

شخصیت بعدی که به اعجاز عددی قرآن باور داشته و دراین‌باره نوشته، ابو زهرا نجدی، قرآن‌پژوه شیعه‌ی مصری است. وی معتقد است:

«تعداد تکرار واژه‌ی "امام" و مشتقات آن، "خلیفة" و مشتقات آن، "وصیة" و مشتقات آن، "شهادة" و مشتقات آن، "یعصم" و مشتقات آن، "شیعه" و مشتقات آن، "اجتبی" و مشتقات آن، "رهبان" و

---

[۱] منصور پهلوان و سعید شفیعی. «ارزیابی و نقد نظریه‌ی اعجاز عددی قرآن کریم». ص ۶۸ و ۶۹.

مشتقات آن، "نجم" به‌صورت مفرد و جمع همه، عدد ۱۲ می‌باشد و این دلیل حقانیت پیروان ائمه‌ی اثناعشر می‌باشد.»[۱]

پهلوان و شفیعی در نقد او می‌نویسند:

«اگر این دیدگاه را با دقت بیشتری بررسی کنیم، درمی‌یابیم آیاتی که در آن‌ها کلمه‌ی "امام" (به‌صورت مفرد و جمع: ائمه) آمده، ۱۲ آیه است؛ نویسنده در اینجا تنها واژه‌ی امام و جمع آن را موردنظر قرار داده و دیگر کلمات از این ریشه (مانند امّه، أمَم و...) بررسی نشده‌اند؛ حال‌آنکه در مورد واژه‌ی «شیعه» همه‌ی کلمات هم‌ریشه را معیار قرار داده است. آیاتی که کلمه‌ی "شیعه" و مشتقات آن در آن‌ها آمده، ۱۲ آیه است ولی با احتساب ﴿إِنَّ الَّذينَ يُحِبُّونَ أَنْ **تَشيعَ** الْفاحِشَةُ فِي الَّذينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَليمٌ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾[۲] که این فعل به معنای "شایع شدن" است.
در مورد "خلیفه" و مشتقات آن، چون به عددی بسیار بیشتر از نصاب لازم رسیده است، می‌نویسد: "ورد لفظ خلیفة و مشتقاتها من الاسماء فی حالة المدح، ۱۲ مرة" [یعنی: واژه‌ی خلیفه و مشتقات اسمی آن در

[۱] عباس یزدانی. «اعجاز عددی و نظم ریاضی قرآن». ص ۷۷.

[۲] «در حقیقت کسانی که دوست دارند که زشتکاری در میان کسانی که ایمان آوردند، گسترشی آشکار یابد، برای آنان در دنیا و آخرت عذابی دردناك است؛ و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.» (نور: ۱۹)

حالت مدح ۱۲ مرتبه آمده است.] چنانکه مشهود است، قید "در حال مدح" نوعی گزینش است، چراکه واژه‌ی "امام" را با همه‌ی معانی مدح و ذم معیار قرار داده است.»[۱]

*

موارد بالا از کارهای باورمندان به اعجاز عددی قرآن و نقد آن‌ها که در اینجا مطرح شد، صرفاً جهت ارائه‌ی نمونه و تکمیل بحث اعجاز بود. برای بحث بیشتر در این مورد می‌توانید به دو مقاله‌ی مرجع این بخش (از یزدانی، و پهلوان و شفیعی) و سایر منابع مراجعه کنید. البته نشان دادن باطل بودن یک استدلال منطقاً به معنای کاذب بودن نتیجه‌ی آن نیست. به همین خاطر، نشان دادن نادرست بودن شیوه‌ی کار مدعیان اعجاز عددی، به معنای آن نیست که قرآن از اعجاز عددی خالی است. اما به‌هرحال، به نظر می‌رسد که هنوز کسی نتوانسته شواهد به قدر کافی قدرتمندی برای وجود اعجاز عددی در قرآن ارائه کند؛ شواهدی که بتوانند ما را نسبت به وجود چنین اعجازی در قرآن قانع کنند.

[۱] منصور پهلوان و سعید شفیعی. «ارزیابی و نقد نظریه‌ی اعجاز عددی قرآن کریم». ص ۷۰.

مؤخره

فکر می‌کنم مطالب این کتاب توانسته باشد نشان دهد که اهم مدعیات ناظر بر اعجاز قرآن قابل‌پذیرش نیست. اما چند سؤال اساسی باقی می‌ماند:

۱- آیا به‌صورت ایجابی می‌توان نشان داد که قرآن از هیچ جهت معجزه نیست؟

۲- آیا پیامبر اسلام (ص) معجزات دیگری داشته؟

۳- آیا اساساً برای ایمان به پیامبر اسلام (ص)، و به‌طورکلی پیامبران، وجود معجزه ضروری است؟

بررسی پرسش اول: در این کتاب سعی کردم نشان دهم که اعجاز قرآن از جهاتی که عموماً ذکر می‌گردد، ثابت شده نیست. این یک رویکرد سلبی به مسئله‌ی اعجاز قرآن است. البته به طور خاص در مورد اعجاز بیانی و اعجاز تشریعی، با رویکردی ایجابی دلایلی را ذکر کردم که به گمانم نشان می‌دهند که قرآن فاقد اعجاز بیانی و تشریعی است. اما پرسش اینجاست که آیا می‌توان به نحو ایجابی نشان داد که قرآن در هیچ‌یک از جهات مذکور در این کتاب معجزه نیست؟ یا آیا اساساً به نحو کلی‌تر می‌توان گفت که قرآن از هیچ جهتی، چه آن جهت تاکنون بیان شده یا بیان نشده باشد، معجزه نیست؟

در منطق گفته می‌شود «رد دلیل، رد مدعا نمی‌کند.» مثلاً اگر من استدلال کنم که بر اساس شواهد الف و ب در کرات دیگر حیات وجود دارد، آنگاه اگر شما نشان دهید که شواهد الف و ب برای اثبات این ادعا کافی نیست، حداکثر توانسته‌اید «دلیل» من برای وجود حیات در کرات دیگر را رد کنید، نه اصل «مدعا» را که می‌گوید در

کرات دیگر حیات وجود دارد. به‌این‌ترتیب، اگرچه شما نشان داده‌اید که استدلال من برای وجود حیات در کرات دیگر نادرست است، همچنان ممکن است در کرات دیگر حیات وجود داشته باشد.

آیا در مورد اعجاز قرآن نیز وضع از همین قرار است؟ یعنی آیا باید گفت صرف نشان دادن پذیرفتنی نبودن وجوه مشهور اعجاز قرآن، به معنای انکار اعجاز قرآن به نحو عام نیست؟

از نظر من، گرچه به‌واسطه‌ی قانون «رد دلیل، رد مدعا نمی‌کند» به صرف نشان دادن معجزه نبودن قرآن در وجوه مشهور، منطقاً نمی‌توان گفت قرآن معجزه نیست، اما با در نظر داشت احتمالات، عملاً اعجاز قرآن منتفی خواهد بود. زیرا قرآن (یا هر امر دیگری) تنها در صورتی معجزه است که مخاطبانش بدانند از چه جهتی آن‌ها را از هماوردی عاجز می‌کند. اگر مخاطب نداند که قرآن از چه جهتی او را از هماوردی عاجز می‌کند، درواقع اصلاً نتوانسته بفهمد که قرآن امری عاجزکننده است یا خیر، و آنچه عاجزکنندگی‌اش کشف نشود، نمی‌تواند معجزه باشد. هرگاه این عقیده را با این نظر در کنار هم قرار دهیم که ارائه‌ی معجزه به مخاطبان اولیه‌ی پیامبر اسلام (ص) نسبت به ارائه‌ی معجزه به آیندگان اولویت دارد – با فرض ابطال وجوه تاکنون بیان‌شده برای اعجاز قرآن – باید پذیرفت که وجه صحیحی از اعجاز قرآن در آینده نیز کشف نخواهد شد. با این وصف، اگر کسی وجوه شناخته‌شده برای اعجاز قرآن را بررسی کرده و نشان دهد که هیچ‌کدام از این وجوه – لااقل آن‌گونه که تاکنون بیان شده – عاجزکننده نیستند، آنگاه توانسته عدم اعجاز قرآن را به نحو عام نشان دهد.

اما فرض کنید کسی توانسته باشد از طریقی غیر از باور به اعجاز قرآن به اسلام ایمان آورد. در چنین شرایطی، فرد با آیات تحدی مواجه شده، دچار چالش می‌شود؛

زیرا تحدی، هنگامی که توسط خداوند انجام شده باشد بیهوده نبوده، نشان از شکست هماوردی‌ها دارد و چنین شکستی می‌تواند دلیلی بر اعجاز باشد.

در مقدمه سه نظریه را برای تبیین اعجاز قرآن بیان کردم. اول، متداول‌ترین نظریه که به آن نام «دیدگاه رایج» را دادم و در این کتاب نقد شد. طبق این نظریه وجوهی برای اعجاز قرآن ذکر شده، از این رهگذر تلاش می‌شود اعجاز قرآن ثابت گردد. دوم «صرفه»، که در مقدمه مورد نقد قرار گرفت. سوم، نظریه‌ی «ابهام‌باوری» که آن را نیز در مقدمه کنار گذاشتم.

اگر تمام این نظریات مشکل داشته باشند، و ما باوجود باور به اسلام نظریه‌ی بدیل دیگری در توضیح اعجاز قرآن نشناسیم، درواقع نمی‌توانیم به اعجاز قرآن باور داشته باشیم، و برای پرهیز از چالش آیات تحدی، ناگزیر باید این آیات را تأویل کنیم. این مسئله زمانی بیشتر قابل‌توجه می‌شود که بر طبق خود آیات قرآن، می‌توان معجزه نبودن قرآن را نتیجه گرفت. یعنی علاوه بر رویکرد سلبی، به نحو ایجابی هم می‌توان نشان داد که قرآن معجزه نیست. سیاق آیات زیر (که پیش‌تر ذیل عنوان «دلایل نفی اعجاز بیانی قرآن» آورده شد) نشان می‌دهد که پیامبر (ص) فاقد معجزه بوده است؛ زیرا محتوای عمومی این آیات چنین است که مشرکان از پیامبر (ص) طلب نشانه‌ی حقانیت یا معجزه می‌کنند، اما پیامبر (ص) در هیچ‌کدام از این آیات نمی‌گوید همین قرآن معجزه ی من است و به‌نوعی نسبت به درخواست آن‌ها سکوت کرده یا مسئله را حواله به جایی دیگر می‌کند. ذکر مجدد این آیات خالی از فایده نیست:

﴿وَ قالُوا لَوْ لا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قادِرٌ عَلى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَ لكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُون﴾[1]

«و گفتند: "چرا نشانه (معجزه‌واری) از طرف پروردگارش بر او فرو فرستاده نمی‌شود؟!" بگو: "در حقیقت خدا تواناست بر اینکه نشانه‌ای فرود آورد؛ ولیکن بیشتر آنان نمی‌دانند!"»

﴿وَ يَقُولُونَ لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرينَ﴾[2]

«و می‌گویند: "چرا نشانه (معجزه‌واری) از پروردگارش بر او فرو فرستاده نمی‌شود؟!" پس بگو: "(آنچه از حس) پوشیده، تنها برای خداست؛ پس منتظر باشید، [چرا] که من (هم) با شما از منتظرانم."»

﴿وَ يَقُولُ الَّذينَ كَفَرُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّه إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ﴾[3]

«و کسانی که کفر ورزیدند، می‌گویند: "چرا نشانه (معجزه‌آسایی) از طرف پروردگارش بر او فرود نیامده است؟!" (ای پیامبر) تو فقط هشداردهنده‌ای؛ و برای هر گروهی رهنمایی است.»

---

[1] انعام: ۳۷.

[2] یونس: ۲۰.

[3] رعد: ۷.

﴿وَ يَقُولُ الَّذينَ كَفَرُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدي إِلَيْهِ مَنْ أَنابَ﴾[1]

«و کسانی که کفر ورزیدند می‌گویند: "چرا نشانه (معجزه‌آسایی) از طرف پروردگارش بر او فرود نیامده است؟!" بگو: "در حقیقت خدا هر کس را (به خاطر اعمالش) بخواهد، در گمراهی وانهد؛ و هر کس را که بازگردد، به‌سوی خود راهنمایی می‌کند."»

﴿وَ ما مَنَعَنا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآياتِ إِلاَّ أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَ آتَيْنا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِها وَ ما نُرْسِلُ بِالْآياتِ إِلاَّ تَخْويفاً﴾[2]

«و (هیچ‌چیزی) ما را بازنداشت از اینکه نشانه‌ها (ی معجزه‌آسا) را بفرستیم جز اینکه پیشینیان آن [ها] را دروغ انگاشتند؛ و (ازجمله) به ثَمُود، ماده شتر دادیم؛ درحالی‌که (معجزه‌ای) روشنی‌بخش بود، و [لی از روی کفر] بدان ستم کردند! و نشانه‌ها (ی معجزه‌آسا) را جز برای ترساندن نمی‌فرستیم.»

﴿وَ قالُوا لَوْ لا يَأْتينا بِآيَةٍ مِنْ رَبِّهِ أَ وَ لَمْ تَأْتِهِمْ بَيِّنَةُ ما فِي الصُّحُفِ الْأُولى﴾[3]

«و (مخالفان) گفتند: "چرا (پیامبر) نشانه‌ای (معجزه‌آسا) از طرف پروردگارش برای ما نمی‌آورد؟!" و (بگو:) آیا دلیل روشنِ آنچه در کتاب‌های نخستین بوده، برای آنان نیامده است؟!»

---

[1] رعد: ۲۷.

[2] اسراء: ۵۹.

[3] طه: ۱۳۳.

﴿بَلْ قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ بَلِ افْتَراهُ بَلْ هُوَ شاعِرٌ فَلْيَأْتِنا بِآيَةٍ كَما أُرْسِلَ الْأَوَّلُون﴾[1]
«بلکه (مشرکان) گفتند: "(این قرآن) یك دسته خواب‌های پریشان است؛ بلکه آن را [به‌دروغ به خدا] نسبت داده است، بلکه او شاعر است؛ پس باید نشانه‌ای (معجزه‌آسا) برای ما بیاورد؛ همان‌گونه که پیشینیان (از پیامبران با معجزه) فرستاده شدند."»

البته اگر من در نشان دادن اینکه قرآن معجزه نیست موفق نبوده باشم، آنگاه در تقابل میان آیات بالا و آیات تحدی، می‌بایست آیات نافی اعجاز را به نفع آیات تحدی تأویل کنیم؛ زیرا متن آیات تحدی صریح‌تر از آیات فوق هستند. اما اکنون، با توجه به آنچه در طول کتاب در رد اعجاز قرآن بیان شد، به نظر می‌رسد این آیات تحدی هستند که می‌بایست تأویل شوند. لذا آیات فوق به نحو ایجابی از قوت کافی برای نشان دادن اینکه قرآن معجزه نیست برخوردارند.

بررسی پرسش دوم: در پاسخ به این پرسش که «آیا پیامبر (ص) معجزات دیگری داشته؟» سخن را به درازا نمی‌کشم؛ زیرا فکر می‌کنم آیات فوق برای نشان دادن این امر کافی است. اگر پیامبر (ص) معجزه‌ای داشت، در پاسخ به مشرکان به آن معجزه اشاره می‌کرد و چه‌بسا اصلاً مشرکان چنین پرسش‌هایی را مطرح نمی‌کردند.

بررسی پرسش سوم: در پرسش سوم آمد: «آیا اساساً برای ایمان به پیامبر اسلام (ص)، و به‌طورکلی پیامبران (ع)، وجود معجزه ضروری است»؟ این شاید مهم‌ترین پرسشی

[1] انبیاء: ۵.

است که می‌تواند در حاشیه‌ی تحقیق حاضر مطرح شود. پرسشی که شایسته است درباره‌ی آن تأمل و تحقیق جدی انجام شود. اما اجمالاً می‌توان گفت اگر شرط لزوم وجود معجزه برای اثبات حقانیت پیامبران را کنار بگذاریم، آنگاه راه برای پذیرش اسلام باز می‌شود؛ در غیر این صورت، پذیرش اسلام با مشکل روبرو خواهد بود. در مرحله ی بعدی، این پرسش پیش روی ما قرار می‌گیرد که آیا هر ملاکی را که جایگزین شرط معجزه برای پذیرش حقانیت اسلام کنیم، نمی‌تواند به ادیان بزرگ دیگر و حتی برخی آیین‌های نوظهور بسط پیدا کند؟ به عبارتی به نظر می‌رسد با کنار گذاشتن شرط اعجاز برای اثبات حقانیت پیامبران، همان‌طور که کار برای پذیرش اسلام آسان می‌شود، راه برای پذیرش ادیان دیگر که ممکن است قابل‌جمع با اسلام نباشند نیز گشوده می‌گردد.

این پرسش جدی‌تر از آن است که بتوان در چند سطر تکلیف آن را روشن کرد و من هم در اینجا قصد ندارم چنین کاری انجام دهد. اما عجالتاً می‌توان با استناد به برخی از آیات قرآن نشان داد که پذیرش حقانیت اسلام، به‌منزله‌ی طرد ادیان بزرگ دیگر و آیین‌های نوظهور است. قرآن می‌گوید:

﴿هُوَ الَّذي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدى وَ دينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾[1]
«اوست آن خدایی که پیامبر خود را همراه با هدایت و دین راستین بفرستاد تا او را بر همه‌ی ادیان پیروز گرداند، هرچند مشرکان را ناخوش آید.»

---

[1] توبه: ۳۳. ایضاً صف: ۹.

﴿هُوَ الَّذي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی وَ دينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ كَفی بِاللَّهِ شَهيداً﴾[1]
«اوست که پیامبرش را به هدایت و دین حق فرستاد تا آن دین را بر همه‌ی ادیان پیروز گرداند. و خدا شهادت را کافی است.»

این دو آیه را می‌توان به معنای اولویت اسلام بر سایر ادیان پیش از آن دانست و آیه‌ی زیر:

﴿ما كانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَ لكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خاتَمَ النَّبِيِّينَ وَ كانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَليماً﴾[2]
«محمد پدرِ هیچ‌یک از مردان شما نیست؛ ولیکن فرستاده خدا و پایان‌بخش پیامبران است؛ و خدا به هر چیزی داناست.»

نشان می‌دهد که پیامبری از جانب خدا پس از پیامبر اسلام (ص) نخواهد بود و به عبارتی در صورت حقانیت اسلام و قرآن، دینی پس از اسلام وجود نخواهد داشت.

---

[1] فتح: ۲۸.

[2] احزاب: ۴۰.

منابع

- ***قرآن***.

- آخوندی، مصطفی و محمدیان، مرتضی و کمیلی، محمدصالح. (۱۳۷۸ ش). ***اصطلاحات نظامی در فقه اسلامی***. [بی‌جا] مرکز تحقیقات اسلامی نمایندگی ولی‌فقیه در سپاه.

- ابن ابی‌الاصبع، عبدالعظیم بن عبدالواحد. (۱۳٦۸ ش). ***بدیع القرآن***. ترجمه‌ی علی میرلوحی. مشهد: آستان قدس رضوی.

- ابن اثیر، علی بن محمد. (١٤٣٣ ق). ***اسدالغابة فی معرفة الصحابة***. بیروت: دار ابن حزم.

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳ ق). ***معاني الأخبار***. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۱۵ ق). ***الاصابة فی تمیز الصحابة***. بیروت: دار الکتب العلمیة.

- ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۳۴ ق). ***مسند الامام احمد بن حنبل***. ریاض: مکتبة دار السلام.

- ابن سعد، محمد بن سعد. (۱۳۷۴ ش). ***طبقات الکبیر***. ترجمه‌ی محمود مهدوی دامغانی. تهران: فرهنگ و اندیشه.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۸۲ ش). ***تحف العقول***. ترجمه‌ی احمد جنتی. تهران: امیرکبیر.

- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله. (١٤١٢ ق). ***الاستیعاب فی معرفة الأصحاب***. بیروت: دار الجیل.

______. (١٤١٤ ق). ***جامع بیان العلم و فضله***. ریاض: دار ابن الجوزی.

- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ ق). ***المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز***. بیروت: دار الکتب العلمیه.

- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (١٤٠٧ ق). ***البدایة و النهایة***. بیروت: دار الفکر.

________. (۱۴۱۹ ق). ***تفسیر القرآن العظیم***. بیروت: دار الکتب العلمیة.

- ابن ماجه، محمد بن یزید. (۱۴۳۰ ق). ***السنن***. دمشق: دار الرسالة العالمیة.

- ابن منظور، محمد بن مکرم. (١٤١٦ ق). ***لسان العرب***. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- ابن هشام، عبدالملک بن هشام. (۱۳۹۲ ش). ***سیرت محمد رسول‌الله***. ترجمه‌ی مسعود انصاری. تهران: مولی.

- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ ق). ***روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن***. مشهد: آستان قدس رضوی.

- ابوداود، سلیمان بن اشعث. (۱۴۱۹ ق). ***کتاب السنن***. بیروت: موسسة الریان.

- ابوزهره، محمد. (۱۳۷۹ ش). ***معجزه‌ی بزرگ: پژوهشی در علوم قرآنی***. مشهد: استان قدس رضوی.

- ارسطو. (۱۳۸۵ ش). ***اخلاق نیکوماخوس***. ترجمه‌ی محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.

- استو، هریت بیچر. (۱۳۹۲ ش). ***کلبه‌ی عمو تُم***. ترجمه‌ی منیر جزنی. تهران: امیرکبیر، کتاب‌های جیبی.

- اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۴۰۰ ق). ***مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین***.

بیروت: دار النشر فرانز شتاینر.

- ***اعلامیه جهانی حقوق بشر***. (۱۳۸۰ ش). ترجمه‌ی رضا رضایی. تهران: نشر کوچک.

– افضلی، رضا. (۱۳۹۴ ش). ***قرآن، علم، اعجاز: با استناد به دیدگاه‌ها و آثار پژوهشگران و دانشمندان بزرگ جهان***. ساری: شوق.

– اقبال، ابراهیم. (۱۳۸۵ ش). ***فرهنگنامه‌ی علوم قرآن***. تهران: امیرکبیر.

– الأزهر. (۱۴۲۸ ق). «الأزهر و بیانیة الرسمي». فی ***التمهید فی علوم القرآن***. قم: موسسة التمهید.

– بدرالدین العینی، محمود بن احمد. (١٤٢١ ق). ***عمدة القاری: شرح صحیح بخاری***. بیروت: دار الکتب العمیة.

– بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۳ ق). ***صحیح البخاری***. دمشق: دار ابن‌کثیر.

– بغدادی، عبدالقاهر. (۱۴۰۸ ق). ***الفرق بین الفرق و بیان فرقة الناجیة منهم***. بیروت: دار الجیل.

– بهار، محمدتقی. (۱۳۸۷ ش). ***دیوان اشعار ملک‌الشعرای بهار***. تهران: موسسه انتشارات نگاه.

– بهرامی، محمد. (۱۳۹۲ ش). «شق‌القمر در ترازو». در ***علوم قرآن و حدیث***. شماره‌ی ۹۲. صص ۴۰-۹.

– پاکتچی، احمد. (۱۳۹۲ ش). «حسن عسکری، امام». در ***دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی***. تهران: مرکز دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی.

– پهلوان، منصور و شفیعی، سعید. (۱۳۸۸ ش). «ارزیابی و نقد نظریه‌ی اعجاز عددی قرآن کریم». در ***دوفصلنامه‌ی پژوهش‌های قرآن و حدیث***. دفتر ۱. صص ۵۷-۵۶.

– ترجانی‌زاده، احمد. (۱۳۹۶ ش). ***شرح معلّقات سبع***. تهران: سروش.

ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۹۹۶ م). ***الجامع الکبیر***. بیروت: دار الغرب الإسلامی.

– جرجانی، عبدالقاهر. (۱۳۸۳ ش). ***دلائل الاعجاز فی القرآن: اثری در نحو و فن بلاغت***. ترجمه‌ی محمد رادمنش. اصفهان: شاهنامه پژوهی.

– جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۹۸۵ م). ***الصحاح اللغة***. بیروت: امیری.

– حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۸ ش). ***دیوان حافظ***. نسخه‌ی علامه قزوینی و قاسم غنی. تهران: شقایق.

– حسینی، احمد. (۱۳۷۶ ش). «حقوق گردشگران غیرمسلمان در کشورهای اسلامی». در ***کاوشی نو در فقه***. شماره‌ی ١٤. صص ٢٨٦-٢٤٥.

– حسینی، مصطفی. (۱۳۷۲ ش). ***بردگی از دیدگاه اسلام***. تهران: بنیاد دائره‌المعارف اسلامی.

– حمیدی شیرازی، مهدی. (۱۳۳۷ ش). ***پس از یک سال***. قم: چاپخانه پیروز.

– خرقانی، حسن. (۱۳۹۲ ش). ***زیباشناسی قرآن از نگاه بدیع***. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

– خطابی، حمد بن محمد. (۲۰۰۸ م). «بیان إعجاز القرآن». در ***ثلاث رسائل فی أعجاز القرآن***. قاهره: دار المعارف. صص ٧١-٢١.

____________. (۱۳۵۲ ق). ***معالم السنن***. حلب: مطبعته العلمیة.

– خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۲۹ ق). ***تقیید العلم***. قاهره: دار الاستقامة.

– خفاجی، عبدالله بن محمد. (۱۴۲۷ ق). ***سر الفصاحة***. عمان: دار الفکر.

– خلیل بن احمد. (١٣٦٤ ش). ***کتاب العین***. قم: دار الجهره.

– خویی، ابوالقاسم. (١٤١١ ق). ***نفحات الاعجاز فی رد الکتاب المسمی حسن الایجاز***. بیروت: دار المورخ العربی.

____________. (۱۳۹۴ ش). ***بیان در علوم و مسائل کلی قرآن***. ترجمه‌ی محمدصادق نجفی و هاشم هاشم‌زاده هریسی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- خیام، عمر بن ابراهیم. (۱۳۵٤ ش). ***رباعیات عمر خیام***. تهران: امیرکبیر.

- دشتی، سید محمود و عزیز، غلامعلی. (۱۳۸۵ ش). «اعجاز قرآن». در ***دائرةالمعارف قرآن کریم***. ج ۳. قم: بوستان کتاب قم.

- دیاری، محمدتقی. (۱۳۸۷ ش). ***درآمدی بر تاریخ علوم قرآنی***. قم: دانشگاه قم.

- ذهبی، محمد بن احمد. (۱٤۰۲ ق). ***سیر أعلام النبلاء***. بیروت: موسسة الرسالة.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). ***المفردات فی غریب القرآن***. دمشق: دار القلم.

- رافعی، مصطفی صادق. (۱۳۸۷ ش). ***اعجاز قرآن و بلاغت محمد***. ترجمه‌ی عبدالحسین ابن الدین. تهران: مهماز-جامی.

- رسولی محلاتی، سید هاشم. (۱۳٦۷ ش). «درس‌هایی از تاریخ تحلیلی اسلام "بخش سوم"؛ داستان شق‌القمر». در ***پاسدار اسلام***. شماره‌ی ۸۳. صص ۴۶-۳۰.

- رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۱ ش). ***پژوهشی در اعجاز علمی قرآن***. رشت: کتاب مبین.

- رضایی اصفهانی، محمدعلی و همکاران. (۱۳۸۳ ش). ***ترجمه‌ی گروهی قرآن کریم***. قم: دار الذکر.

- زرکشی، محمد بن بهادر. (۱۳۹۲ ش). ***برهان: کتاب جامع علوم قرآن***. ترجمه‌ی حسین صابری. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۹۶ ش). «رساله‌ی زمخشری در اعجاز سوره‌ی کوثر». در ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۵. ترجمه‌ی علی نصیری و حامد معرفت. قم: تمهید. صص ۶۵۷-۶۱۶.

– زیدان، عبدالکریم. [بی‌تا]. ***الوجیز فی اصول الفقه***. [بی‌جا]: موسسة قرطبة.

– سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۷۱ ش). ***فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی***. قم: توحید.

__________. (۱۳۸۷ ش). ***دانشنامه‌ی کلام اسلامی***. قم: موسسه امام صادق (ع).

– سعدی، مصلح بن عبدالله. (۱۳۸۵ ش). ***کلیات سعدی***. به اهتمام محمدعلی فروغی. تهران: زوّار.

– سمعانی، عبدالکریم بن محمد. (۱٤۰۹ ق). ***أدب الإملاء و الإستملاء***. بیروت: دار و مکتبة الهلال.

– سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (۱۴۰۴ ق). ***الدر المنثور فی تفسیر المأثور***. قم: کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.

__________. (۱۳۹۲ ش). ***ترجمه‌ی الاتقان فی علوم القرآن***. به قلم سید مهدی حائری قزوینی. تهران: امیرکبیر.

__________. (۱۳۹۴ ش). ***اسباب نزول آیات قرآن کریم (ترجمه‌ی لباب النقول فی اسباب النزول)***. ترجمه‌ی عبدالکریم ارشد. تربت‌جام: انتشارات شیخ‌الاسلام احمد جام.

– شادمان، فخرالدین. (۱۳۲۹ ش). ***تاریکی و روشنائی***. تهران: چاپخانه مجلس.

– شولر، گریگور. (۱۳۹۳ ش). ***شفاهی و مکتوب در نخستین سده‌های اسلامی***. ترجمه‌ی نصرت نیل‌ساز. تهران: حکمت.

– شوئل، فرانک. (۱۳۸۳ ش). ***امریکا چگونه امریکا شد: تاریخ ایالات متحده‌ی امریکا*** . ترجمه‌ی ابراهیم صدقیانی. تهران: امیرکبیر.

– صائب، محمدعلی. (۱۳۸۹ ش). ***دیوان صائب تبریزی***. تهران: اقبال.

– طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۲ ش). ***اعجاز قرآن: رساله‌ای درباره‌ی معجزه***. ویراسته‌ی علیرضا میرزامحمد. تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

__________. (۱۳۷۴ ش). ***ترجمه‌ی تفسیر المیزان***. ترجمه‌ی سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.

– طباطبایی، محمدکاظم. (۱۳۸۵ ش). ***آشنایی با تاریخ و منابع حدیث***. قم: مرکز نشر هاجر.

– طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰ ش). ***ترجمه‌ی مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن***. تحقیق رضا ستوده. تهران: انتشارات فراهانی.

__________. (۱۳۷۲ ش). ***مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن***. تهران: انتشارات ناصرخسرو.

– طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ ق). ***جامع البیان فی تفسیر القرآن***. بیروت: دار المعرفه.

__________. (۱۳۷۵ ش). ***تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک***. ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات اساطیر.

– طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). ***التبیان فی تفسیر القرآن***. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

__________. (۱۴۰۶ ق). ***الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد***. بیروت: دار الاضواء.

__________. (۱۴۰۷ ق). ***تهذیب الأحکام***. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

عرب‌ابوزیدآبادی، عبدالرضا. (۱۳۸۸ ش). ***برسی تاریخی اسلام و برده‌داری با تکیه بر سیره‌ی معصومان (ع)***. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

– عُضیمه، صالح. (۱۳۸۰ ش). ***معناشناسی واژگان قرآن***. ترجمه‌ی حسین سیدی. مشهد: شرکت به‌نشر.

– علی، جواد. (۱۴۱۳ ق). ***المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام***. بغداد: جامعة بغداد.

– عمیدی، ثامر هاشم حبیب. (۱۳۸۸ ش). ***دفاع از کافی: نقد و بررسی مهم‌ترین شبهه‌ها درباره‌ی کتاب کافی و شیخ کلینی***. ترجمه‌ی محمدحسین روحانی. قم: موسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی.

– فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۳ ق). ***إعتقادات فرق المسلمین و المشرکین***. قاهره: مکتة مدبولی.

__________. (۱۴۲۰ ق). ***مفاتیح الغیب***. بیروت: دار احیاء التراث العربي.

فلسفیان، عبدالمجید. (۱۳۸۵ ش). «اعجاز قرآن/عدم اختلاف در قرآن: اثبات وحیانی بودن قرآن بر اثر نبود اختلاف و تناقض در آن». در ***دائرەالمعارف قرآن کریم***. ج ۳. قم: بوستان کتاب قم.

– قاضی عیاض، عیاض بن موسی. (۱۴۰۷ ق). ***الشفاء بتعریف حقوق المصطفی***. عَمان: دار الفیحاء.

– قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ ق). ***تفسیر القمی***. قم: دار الکتاب.

قهرمان، محمد. (۱۳۸۸ ش). ***برگزیده‌ی اشعار صائب و دیگر شعرای معروف سبک هندی***. تهران: سمت.

– کدیور، محسن. «مسأله برده‌داری در اسلام معاصر». https://kadivar.com/?p=1033

– کرامتی، یونس. (۱۳٦۷ ش). «حارث بن کلده». در ***دایرەالمعارف بزرگ اسلامی***. تهران: مرکز دایرەالمعارف بزرگ اسلامی.

__________. (۱۳۹۳ ش). «حارث بن کلده بن عمرو بن علاج ثقفی». در ***دانشنامه‌ی جهان اسلام***. تهران: بنیاد دایرەالمعارف اسلامی.

– کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). ***الکافي***. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

__________. (۱۳۶۹ ش). ***أصول الکافی***. ترجمه‌ی سید جواد مصطفوی. تهران: کتاب‌فروشی علمیه اسلامیه.

__________. (۱۳۸۶ ش). ***گزیده‌ی کافی***. مترجم و محقق محمدباقر بهبودی. تهران: علمی و فرهنگی.

– مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). ***بحار الأنوار***. بیروت: دار إحیاء التراث العربي.

– محمدی، محمدعلی. (۱۳۹۴ ش). ***اعجاز قرآن با گرایش شبهه‌پژوهی***. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

– مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. (۱۳۸۵ ق). ***تاج العروس من جواهر القاموس***. بیروت: دار الهدایة.

– مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. (۱۳۸۹ ش). ***فرهنگ‌نامه‌ی اصول فقه***. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

– مسلم بن حجاج. (۱۴۳۶ ق). ***صحیح مسلم***. ریاض: دار الحضارة للنشر و التوزیع.

– مشکور، محمدجواد. (۱۳۶۸ ش). ***سیر کلام در فرق اسلام***. تهران: شرق.

– مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰ ش). ***نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام***. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

– مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴ ش). ***نبوت***. قم: صدرا.

__________. (۱۳۹۰ ش). ***فلسفه‌ی تاریخ***. ج ۳. تهران: صدرا.

– معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۸ ش). ***نقد شبهات پیرامون قرآن کریم***. ترجمه‌ی حسن حکیم‌باشی و دیگران. قم: تمهید.

__________. (۱۳۹۲ ش). ***علوم قرآنی***. تهران: سمت.

______ . (۱۳۹۳ ش). ***تحریف‌ناپذیری قرآن***. ترجمه‌ی علی نصیری. قم: تمهید.

______ . (۱۳۹۳ ش). ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۴. ترجمه‌ی میرزا علیزاده و مجتبی خطاط. قم: تمهید.

______ . (۱۳۹۳ ش). ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۶. ترجمه‌ی مجتبی خطاط و حامد معرفت. قم: تمهید.

______ . (۱۳۹۶ ش). ***ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن***. ج ۵. ترجمه‌ی علی نصیری و حامد معرفت. قم: تمهید.

- مفید، محمد بن محمد. (۱٤۱۳ ق). ***النکت الإعتقادیة***. قم: الموتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.

- مقریزی، احمد بن علی. (۱٤۲۰ ق). ***إمتاع الأسماع***. بیروت: دار الکتب العلمیة.

- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ ش). ***تفسیر نمونه***. تهران: دارالکتب الاسلامیة.

______ . (۱۳۸۶ ش). ***پیام قرآن***. تهران: دارالکتب الاسلامیة.

______ . (۱۳۸۷ ش). ***قرآن و آخرین پیامبر***. تهران: دارالکتب الاسلامیة.

- مهدوی راد، محمدعلی. (۱۳۷٦ ش). «تدوین حدیث (۵) منع تدوین؛ توجیه‌ها و نقدها (۲)». در ***علوم حدیث***. شماره‌ی ۶. صص ۲۸-۲.

- ناجی، محمدرضا و مطهری‌نیا، محمود. (۱۳۹۵ ش) «زبیر بن عوام». در ***دانشنامه‌ی جهان اسلام***. تهران: بنیاد دایره‌المعارف اسلامی.

- نصار، حسین. (۲۰۰۰ م). ***الصرفة و الانباء بالغیب***. قاهره: مکتبة مصر.

- نصیریان، یدالله. (۱۳۹۵ ش). ***علوم بلاغت و اعجاز قرآن***. تهران. سمت.

- واقدی، محمد بن عمر. (۱۳۹۴ ش). ***مغازی: تاریخ جنگ‌های پیامبر (ص)***. ترجمه‌ی محمود مهدوی دامغانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- هاتف اصفهانی، احمد. (۱۳۴۹ ش). ***دیوان هاتف اصفهانی یگانه شاعر شیرین سخن بانضمام اشعار رشحه دختر هاتف***. تهران: کتابفروشی فروغی.

- هاشمی شاهرودی، محمود (زیر نظر). (۱۳۸۲ ش). ***فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام***. قم: موسسه دائره‌المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت (ع).

- هاوکینگ، استیون. (١٣٨٦ ش). ***تاریخچه‌ی زمان: از انفجار بزرگ تا سیاه‌چاله‌ها***. ترجمه‌ی محمدرضا محجوب: تهران: شرکت سهامی انتشار.

- یحیی، هارون. (١٣٨٥ ش). ***اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنالوژی معاصر***. ترجمه‌ی محمدفرید آسمند. نسخه‌ی اینترنتی.

- یزدانی، عباس. (١٣٧٥ ش). «اعجاز عددی و نظم ریاضی قرآن». در ***کیهان اندیشه***. شماره‌ی ٦٧. صص ٨٤-٦٢.

- Bucaille, Maurice. (2001). ***The Bible, The Quran and Science: The Holy Scriptures Examined In The Light Of Modern Knowledge***. translated by Alastair Pannell and Maurice Bucaille. online version. https://kalamullah.com/Books/BibleQuranScie nce.pdf

- Dever, William. (2001). ***What Did The Biblical Writers Know And When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel***. Cambridge, U.K: William B. Eerdmans Publishing Company.

- Finkelstein, Israel & Mazar, Amihai. (2007). ***The Quest for the Historical Israel: Debating Archaeology and the History of Early Israel***. Atlanta: Society of Biblical Literature.

- Hume, David. (2007). ***An Enquiry Concerning Human Understanding***. New York: CambridgeUniversity Press.

- Jeffery, Arthur. (1937). ***Materials for The History of The Text of The Qur'an***. Leiden: Brill.

- Manser, Martin. (2009). ***Critical Companion to The Bible: A Literary Reference***. New York: Facts On File, Inc.

- Moore, Keith. (1986). "A Scientist's Interpretation of References to Embryology in the Qur'an". In ***Journal of the Islamic Medical Association of North America.*** Vol 18, No 1. pp 15-17.

- Moore, Keith and others. (2016). ***The Developing Human: Clinically Oriented Embryology***. 10th edition. Philadelphia, PA: Elsevier.

- Moore, Keith and others. (2016). ***Before We Are Born: Essentials of Embryology and Birth Defects***. 9th edition. Philadelphia, PA: Elsevier.

- Ptolemy. (1984). ***Ptolemy's Almagest***. translated and annotated by G. J. Toomer. London: Duckworth.

- Swinburne, Richard. (1968). "Miracles". In ***The Philosophical Quarterly***. Vol. 18, No. 73. pp 320-328.

- Toledano. Ehud R. (1998). ***Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East***. Seattle: University of Washington Press.

- Van Seters, John. (1987). "Moses". In ***Encyclopedia of Religion***. Ed Lindsay Jones. Detroit: Macmillan Reference USA.

- http://rc.majlis.ir/fa/law/show/91872

- https://www.admin.ch/ch/e/rs/1/101.en.pdf

- https://www.britannica.com/place/Japan. Accessed at 24th July 2019.

- https://www.isna.ir/news/8908-00786